

المؤلفات

على يد

عالم الكائنات

تأليف
عبدالله والدين القاصي
عبد الرحمن بن أحمد الابحي

عالم الكتب
بيروت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله العلي شأنه ، الجلى برهانه ، القوى سلطانه ، الكامل حوله ، الشامل
طوله ، الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن بكمال قدرته ، وجعل الامر
ينزل بينهن ببالغ حكمته ، وكرم بنى آدم بالعقل الغريزى . والعلم الضرورى ،
وأهلهم للنظر والاستدلال ، والارتقاء فى مدارج الكمال ، ثم أمرهم بالتفكر
فى مخلوقاته ، والتدبر لمصنوعاته ، ليؤدبهم الى العلم بوجود صانع قديم قيوم
حكيم . واحد . أحد . فرد . صمد . منزّه عن الاشباه والامثال ، متصف بصفات
الجلال ، مبرأ عن شوائب النقص . جامع لجهات الكمال ، نفى عما سواه فلا يحتاج
إلى شئ من الاشياء ، عالم بجميع المعلومات . فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى
الارض ولا فى السماء ، قادر على جميع الممكنات على سبيل الاختراع والانشاء ،
مريد لجميع الكائنات تفرد بمقتنات الافعال وأحسن الاسماء ، أزل أبدي توحيد
بالقدم والبقاء ، وقضى على ما عداه بالعدم والقضاء ، له الملك يحى ويبدى ، ويبدى
ويعيد ، وينقص من خلقه ويريد ، لا يحب عليه شئ له الخلق والامر يفعل ما يشاء ،
ويحكم ما يريد ، لاتعمل أفعاله بالاغراض والعلل ، قدر الارزاق والآجال فى الازل
ثم أنه بعث اليهم الانبياء والرسل ، مصداقهم بالمعجزات الظاهرة . والآيات
الباهرة ، ليدعوهم إلى تزيهه وتوحيده ، ويأمرهم بمعرفته وتعظيمه وتمجيده ،
وبيلغوا أحكامه اليهم ، مبشرين ومنذرين بوعدده ووعيده فأقام بهم الحججة ،
وأوضح المحجة

ثم ختمهم بأجلهم قدرا ، وأتمهم بدرا ، وأشرفهم نسبا ، وأزكاهم مغرسا ،
وأطيبهم نبتا ، وأكرمهم محتدا ، وأقومهم دينا ، وأعدلهم ملة ، وأوسطهم أمة ،
وأشدّهم قبلة ، وأشدّهم عصمة ، وأكثرهم حكمة . وأعزّهم نصرة . سيد البشر ،
المبعوث إلى الاسود والاحمر ، الشافع المشفع يوم المحشر ، حبيب الله أبى القاسم ،

محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ،
وأُنزل معه كتابا عربيا مبينا ، فأكمل لعباده دينهم ، وأتم عليهم نعمته ، ورضى
لهم الاسلام ديناً ، كتابا كريماً . وقرأنا قديماً . ذا غايات ومواقف ، محفوظاً في
القلوب . مقروءاً باللسن . مكتوباً في المصاحف ، لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه ، ولا يتطرق إليه نسخ ولا تحريف في أصله أو وصفه ،
ولما توافاه وفق أصحابه لنصب أكرمهم وأتقاهم ، وأحقهم بمخلافته وأولاهم ،
فأبرم قواعد الدين ومهد ، ورفع مبانيه وشيد ، وأقام الأود ، ورتق الفتق .
ولم الشعث . وسد الثلثة . وقام قيام الأبد بامر دينهم ودنياهم ، وجلب المصالح .
ودرأ المفاسد . لأولاهم وأخراهم ، وتبع من بعده سيرته . واقتفى أثره . والتزم وتيرته ،
فجبروا عتاة الجبارة ، وكسروا أعناق الأكامرة ، حتى أضاءوا بدينه الآفاق .
وأشرقت كل الاشراق ، وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف ومحاسن الافعال
ومكارم الاخلاق ، وطهروا الظواهر من التمسوق والبطالة ، والبواطن من الرينغ
والجهالة ، والحيرة والضلالة ، صلى الله عليه صلاة تكفى سابق بلائه ، وتضاهي
حسن غنائه . ما طلع نجم وهوى ، وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى ،
وعلى جميع أصحابه ممن هاجر اليه أو نصر وأوى ، وسلم تسليماً كثيراً .
وبعد . فان كمال كل نوع بمحصل صفاته الخاصة به . وصدور آثاره
المقصودة منه ، وبموجب زيادة ذلك وتقصانه ، يفضل بعض أفرادها بعضاً ، إلى
أن يعد واحدهم بألف ، بل يعد أحدهم بمئات والآخر أرضاً ، والانسان
مشارك لسائر الاجسام في الحصول في الحيز والقضاء ، وللنباتات في الاقتداء ،
والنشو والنماء ، وللحيوانات العجم في حياته بأنفاسه ، وحر كنهه بالإرادة
واحساسه ، وإنما يتميز بما أعطى من القوة النطقية ، وما يتبعها من العقل والعلوم
الضرورية ، وأهليته للنظر والاستدلال ، وعلمه بما أمكن واستحال ، فأذا كماله
بتعقل المعقولات ، واكتساب المجهولات والعلوم متشعبة متكررة ، والاحاطة

بجملتها متعمرة أو متعذرة ، فلذلك افترق أهل العلم زمرا ، وتقطعوا أمرهم بينهم زمرا . بين منقول ومعقول ، وفروع وأصول ، وتفاوت حالمهم ، وتفاضل رجالهم ، إلى أن قال ابن عباس في درجاتهم : إنها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين محير خمسمائة عام ، وقال بعض أكابر الأئمة وأحبار الأمة ، في معنى الظهير المشهور ، والحديث المأثور . اختلاف أمتي رحمة ، يعني اختلاف همهم في العلوم ، فهمة واحد في الفقه وهمة آخر في الكلام ، كما اختلف هم أصحاب الحرف ليقوم كل واحد بحرفة فيتم النظام ، فإذا الواجب على العاقل الاشتغال بالأم ، وما الفائدة فيه أتم ، هذا . . وإن أرفع العلوم وأعلاها . وأنفعها وأجداها . وأحراها بعقد المهمة بها . وإلقاء الشرائع عليها ، وإدآب النفس فيها ، وصرف الزمان إليها ، علم الكلام ، المتكفل بآثبات الصانع وتوحيده وتنزيهه عن شابهة الاجسام ، وإضافه بصفات الجلال والاكرام ، وإثبات النبوة التي هي أساس الاسلام ، وعليه مبنى الشرائع والاحكام ، وبه يترقى في الايمان ، باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الايقان ، وذلك هو الحبيب الهدي والنجاح ، والتويز والفلاح ، وانه في زماننا هذا قد أخذ ظهره وصار طلبه عند الاكثرين سيئاً قرياً ، لم يبق منه بين الناس إلا قليل ، ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل ، فوجب علينا أن نرغب طلبه زماننا في طلب التدقيق ، ونسلك بهم في ذلك العلم ممالك التحقيق ، وإن قد طالعت ما وقع إلى من السكتب المصنفة في هذا الفن ، فلم أر فيها ما فيه شفاء لعليل ، أو رواء لغليل ، سيما والهمم قاصرة ، والرغبات قارة ، والدواعي قليلة ، والسوافر مكثرة ، فختصراتها قاصرة عن افادة المرام ، ومطلولاتها مع الاسام مدهشة للافهام ، فمنهم من كشف عن مقاصده القناع وقنع من دلائله بالافتناع ، ومنهم من سلك المسلك المديد ، لكن يلحظ المقاصد من مكان بعيد ، ومنهم من غرضه نقل المذاهب والاقوال ، والتصرف في وجوه الاستدلال ، وتكثير

السؤال والجواب . ولا يبالي إلام المآل، ومنهم من يلق مغالط لترويج رأيه ولا يدرى أن النقد من ورائه، ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها ما يؤدي إليه بادية رأيه، وربما يكر بعضها على بعض بالابطال، ويتطرق إلى المقاصد بسببه الاختلال، ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط والتكرار، ليظن به أنه بحر زخار، ومنهم من هو كخاطب ليل، وجالب رجل وخيل، يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا، ولا يستعمل عقلا، ليعرف أغث ما أخذه أم ثمين، وسخيف ما ألفاه أم متين، فخداني الحذب . على أهل الطلب . ومن له في تحقيق الحق أرب، إلى أن كتبت هذا كتابا مقتصدا لا مطولا مملا، ولا مختصرا مخلا، وأدعته لب الألباب، وميزت فيه القشر من اللباب، ولم آل جهدا في تحرير المطالب . وتقرير المذاهب، وترك الحجج تبختر اقتضاها والشبه تضاعف افتضاها، ونهيت في النقد والتزييف، والهدم والترصيف؛ على نكت هي ينابيع التحقيق، وفقر تهدي إلى مظان التدقيق، وأنا أنظر من الموارد إلى المصادر، وأتأمل في الخارج قبل أن أضع قدمي في المداخل، ثم أرجع القهقري، أتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور؟ وأرجع البصر كرة بعد أخرى هل أرى من فتور؟ حافظا للأوضاع، رامزا مشعبا في مقام الرموز والاشباع، حتى جاء كما أردت . ووفق الله وسدد في إتمام ما قصدت . جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب، ولا جلبة ولا اضطراب، متناسبا بصدوره وروادفه، متعاقبا سوابقه ولواحقه، بكرا من أبكار الجنان، لم يطمئن لها من قبل أنس ولا جان، وكنت برهة من الزمان، أجيل رأيي . وأردد قداحي . وأؤامر نفسي وأشاور ذوى النهي من أصدقائي . مع تعدد مخاطبيها، وكثرة الراغبين فيها، في كنف أزفها إليه . يعرف قدرها، ويعلى مهرها، موفق له مواقف . يعز الدين فيها بالسيف والسنان، وهو متطلع إلى مواقف ينصره فيها بالحجة والبرهان، فإن السيف القاضب، إذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق

لاعب ، حتى وقع الاختيار على من لا يوازن ولا يوازي ، وهو غنى عن أن
يباهى وأجل من أن يباهى ، وهو أعظم من ملك البلاد وساس العباد شأنا ،
وأعلام منزلا ومكانا . وأندهم راحة وبنانا ، وأشجعهم جأشا وجنانا ، وأقوام
دينا وإيمانا ، وأروعهم سيفا وسنانا ، وأبعظهم ملكا وسلطانا ، وأتملمهم عدلا
وإحسانا ، واعزهم أفعارا وأعوانا ، وأجمعهم للفضائل النفسية ، وأولاهم
بالرياسة الأنسية ، من شيد قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم ، واستبقى
حشاسة الكرم حين أرادت أن تنعدم ، ورفع رايات المعالي أوان ناهزت
الاتكاس ، وجدد مكارم الشريعة وقد آذنت بالاندراس ، محرز ممالك الاكاسرة
بالارث والاستحقاق ، جمال الدنيا والدين أبو اسحاق ، لازالت الافلاك متابعة
لهواه ، والاقدار متحربة لرضاه ، وإلى الله أبتهل بأطلق لسان وأرق جنان ،
ان يديم أيام دولته ، ويمتعه بما خوله دهر طويلا ، ويوفقه لأن يكتسب به
الابقين ذكرا جيلا ، وأجرا جزيلا ، انه على ذلك قدير ، وبالا جابة جدير .
والكتاب مرتب على ستة مواقف .

الموقف الاول

في المقدمات . وفيه مراصد

المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم

وفيه مقاصد

المقصد الاول تعريفه : ليكون طالبه على بصيرة ، فان من ركب متن عمياء أو شك أن يحيط بخطب عشواء ، والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بأيراد الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، فان الخضم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام

المقصد الثاني موضوعه : إذ به تميز العلوم ، وهو المعلوم من حيث يتعاق به

إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا

وقيل : هو ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم ، وفي الآخرة كالخسر ، وأحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام ، والثواب والعقاب ، وفيه نظر من وجهين :

الاول : أنه قد يبحث فيه عن غيرها كالجواهر والاعراض . لا من حيث هي مستندة اليه تعالى - لا يقال ذلك على سبيل المبدئية ، لاناقول ليس ذلك من الأمور البينة بذاتها فلا بد من بيانه في علم ، فان بين في هذا العلم فهو من مثاله أو في علم آخر كان ثمة علم أعلى منه شرعى ، وأنه باطل امتدانا .

الثاني : أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم إماكون إثبات الصانع بينا بذاته أو كونه مبينا في علم أعلى . والقسمان باطلان .

وقيل : هو الموجود بما هو موجود . ويمتاز عن الآلهى باعتبار . وهو أن

البحث ههنا على قانون الاسلام . وفيه أيضا نظر من وجهين .

الأول : أنه قد يبحث فيه عن المدوم والحال ، وعن أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج كالنظر والدليل ، وأما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به .
الثاني : قانون الاسلام ماهو الحق من هذه المسائل . وبهذا القدر لا يتمز العلم . كيف وكل يدعى ذلك مع أن الخطيء من أرباب علم الكلام وإن كفر أو بدع

المقصد الثالث فائدته : دفعا للعبث وليرداد رغبة فيه إذا كان متهما . وهي أمور :-
الأول . الترقى من حضض التقليد إلى ذروة الايمان ، ورفع الله الدين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات
الثاني . إرشاد المسترشدين بأبضاح المحجة ، والزام المعاندين بأقامة الحججة
الثالث . حفظ قواعد الدين عن أن تزولها شبه المبطلين
الرابع . أن يبنى عليه العلوم الشرعية فانه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها
الخامس . صحة النية والاعتقاد . إذ بها يرجى قبول العما ، وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين .

المقصد الرابع مرتبته : ليعرف قدره فيوفى حقه من الجدة ، قد علمت أن موضوعه أعم الامور وأعلاها ، وغايته أشرف الغايات وأجداها ، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل ، وقد تأيدت بالنقل وهي الغاية في الوثاقة . وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها فهو إذا أشرف العلوم

المقصد الخامس مسأله . التي هي المقاصد ، وهي كل حكم نظرى لمعلوم ومن العقائد الدينية . أو يتوقف عليه إثبات شيء منها ، وهو العلم الاعلى . فليست له مباد تبين في علم آخر ، بل مبادئه إما بينة بنفسها أو مبينة فيه ، فهي مسائل له . ومباد لمسائل آخر منه لا تتوقف عليها . لثلا يلزم الدور ، فانه تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره ، فهو رئيس العلوم على الاطلاق

المقصد السادس تسميته : إنما سمي كلاما إيمالا لانه بأزاء المنطق للفلاسفة ، ولأن

أبوابه عنونت أولاً بالكلام في كذا ، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى
كثُر فيه التناحر والسفك فغلب عليه ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في
الشرعيات . ومع الخضم .

لارصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه ثلاثة مذاهب

المذهب الأول : أنه ضروري واختاره الامام الرازي لوجهين .

الأول : إن علم كل أحد بوجوده ضروري ، وهذا علم خاص ، والعلم
المطلق جزء منه ، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل ، والسابق على الضروري
أولى أن يكون ضرورياً ، فالعلم المطلق ضروري - والجواب : أن الضروري
حصول علم متعلق بوجوده وهو غير تصوره وغير مستلزم له فلا يلزم تصور
العلم المطلق فضلاً عن أن يكون ضرورياً - لا يقال ويعلم أنه عالم . والعلم
أحد تصوري هذا التصديق - فإن قلت لا يلزم من بدهة التصديق بدهة تصوريه ،
فإن البديهي مالا يشوق بعد تصور الطرفين على نظر ، قلت . المدعى حصول
هذا التصديق بلا نظر إذ لا تخلو عنه البه والصبيات . والنزاع في التسمية
لا يمدى طائلاً ، لأننا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ، كما نحكم
على جسم معين بأنه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته ؛ بل نحكم بأن الواجب
إما نقص أولاً ، وإن لم نعلم حقيقتهما ، بل باعتبار أمر عام .

الثاني غير العلم إنما يعلم بالعلم . فلو علم العلم بغيره لزم الدور ، وهذا حجة
على من يقول إنه معلوم بالضرورة - والجواب : أن غير العلم إنما يعلم بحصول
علم جزئي لا بتصور حقيقة العلم ، والذي نحاول أن نعلمه بغير العلم تصور حقيقة
العلم فلا دور ، وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم وتصوره .

المذهب الثاني : وبه قال إمام الحرمين والغزالي : أنه ليس ضرورياً ويعسر
تحديده ، وربما نصرنا بالدليل الثاني ، قالاً : وطريق معرفته التسمية والمثال . وهذا
بعيد . فانهما إن أقادا تميزا صلحا معرفاً ، وإلا لم يحصل بهما معرفة .

المذهب الثالث : أنه نظري وذكر له تعريفات :

الأول . لبعض المعتزلة : أنه اعتقاد الشيء على ماهو به ، وهو غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق ، فزيد عن ضرورة أو دليل ، لكن بقي الاعتقاد الراجح ، إلا أن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحاً ، ويرد عليهم خروج العلم بالمستحيل عنه فإنه ليس شيئاً اتفاقاً ، ومن أنكر تعليق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض ، لأن هذا حكم فيستدعي العلم به ، نعم قد يعتذر بأن المستحيل يسمى شيئاً لغة . وكونه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك . الثاني للقاضي أبي بكر : أنه معرفة المعلوم على ماهو به . فيخرج علم الله سبحانه ، إذ لا يسمى معرفة ، وأيضاً : فقيه دور . إذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف إلا بعد معرفته ، وعلى ماهو به زائد ، إذ المعرفة لا تكون إلا كذلك . الثالث للشيخ : فقال تارة : هو الذي يوجب كون من قام به عالماً ، أو أن قام به اسم العالم ، وفيه دور ظاهر ، وأخرى : إدراك المعلوم على ماهو به . وفيه الدور ، وأن الإدراك مجاز عن العلم ، وفيه الزيادة المذكورة .

الرابع لابن خورك : ما يصح من قام به اتقان الفعل ، فتدخل القدرة ويخرج علمنا . إذ لا مدخل له في الاتقان على رأينا ، وقد أورد عليه علم أحدنا بنفسه وبالباري ، وإنما يرد أن لو أراد ما يصح به اتقان مطلقه ، وأما لو أراد ما يصح به في الجملة فلا ، ولهم عبارات قريبة من هذه نحو تبين المعلوم . أو أثباته . أو الثقة بأنه على ماهو به .

الخامس للأمام الرازي : اعتقاد جازم مطابق لموجب ، ولا غبار عليه ، غير أنه يخرج عنه التصور مع أنه علم ، يقال علمت معنى المثلث . وحقيقة الألمان الحادس للحكماء : حصول صورة الشيء في العقل ، ويقال : هو تمثيل ماهية المدرك في نفس المدرك ، وهو مبني على الوجود الذهني وسنبحث عنه ، وهذا يتناول الظن والجهل والتقليد ؛ بل الشك والوهم ، وتسميتها علماً يخالف

استعمال اللغة والعرف والشرع، ولا مشاحة في الاصطلاح .

الصانع وهو المختار : أنه صفة توجب لمحلها تميزا بين المعاني لا يشتمل النقيض ، وأورد العلوم العادية فأنها تحتمل النقيض - والجواب ، احتمال العاديات للنقيض بمعنى لو فرض نقيضها لم يلزم منه غير احتمال التمييز الواقع فيه للنقيض ، وهذا هو المراد . وأنه ممنوع ، والمعاني خصت بالأموال العقلية . فيخرج إدراك الحواس ، ومن يرى أنه من قبيل العلم يطرح هذا القيد - ومنهم من يزيد قيداً ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخلص بالطرد ، إذ يخرج العلم بالجزئيات ، وهذا عند من يقول : العلم صفة ذات تعلق ومن قال : إنه نفس التعلق حده بأنه تمييز معنى عند النفس تمييزاً لا يشتمل النقيض المرصد الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد

المقصد الأول : إنه إن خلا عن الحكم فتصور وإلا فتصديق . وهما نوران متميزان بالذات ، وباعتبار اللازم المشهور ، وهو احتمال الصدق والكذب وعدمه .

المقصد الثاني : العلم الحادث ينقسم الى ضروري ومكتسب ، فالضروري قال القاضى : هو الذى يلزم نفس المخلوق لوجوده ولا يحتاج الى الافتكاك عنه سبيلاً ، وأورد عليه جواز زواله بانداده كالنوم والغفلة ، وأنه قد يفقد قبل الحسن والوجدان ، ولا يرد . إذ عبارته مشعرة بالقدرة - فان قيل . فكذا النظرى بعد حصوله ، قلنا : لا يلزم من عدم القدرة بعد حصوله عدم القدرة مطلقاً ، ونقول : هو ما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق ،

والبديهي ما يشتهى مجرد العقل . فهو أخص ، والكسبي يقابل الضرورى وأما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح ولم تقل ما يوجبهُ إذ ليس مذهبنا ، وما يحصل عقبيه إذ يدخل في الحد بعض الضروريات ، فمن يرى أن الكسب لا يمكن إلا بالنظر ، فهو عنده الكسبي وتعرفها متلازمان ، ومن يرى جواز الكسب بغيره جعله أخص من الكسبي لكنه يلزمه عادة بالاتفاق .

المقصد الثالث . أن كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان . وإذ لولاه لزم الدور أو التسلسل وهما يمتنعان الاكتساب ، لا يقال فهذا أيضا نظري يمتنع إثباته ، لآنا نقول نظري على ذلك التقدير لآنى نفس الأمر فيبطل ذلك التقدير ، والحق أن هذا حجة على من اعترف بالمعلومات وزعم أنها كهدبة لآعلى من يجدها مطلقا ، وبعضه نظري بالضرورة .

المقصد الرابع : فى تقض مذاهب ضعيفة فى هذه المسألة وهى أربع :

الأول أن الكل ضرورى : وبه قال ناس . وهو قول الامام الرازى . وهؤلاء فرقتان . فرقة تسلم توقفه على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد التسمية ، وفرقة تمنع ذلك ، وهؤلاء إن أرادوا أنه لا يتوقف على النظر وجوبا بل عادة أو أن العلم بعده غير واقع به ، أو بقدرتنا بل بخلق الله تعالى فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة ، وإن أرادوا أنه لا يتوقف عليه أصلا فهو مكابرة .

الثانى : أن التصور لا يكتسب . وبه قال الامام الرازى لوجهين . أحدهما : أن المطلوب إما مشعور به فلا يطلب . أو لا فلا يطلب أيضا ، لأن المفقول عنه لا يمكن توجه النفس نحوه . وأجيب بأن الحصر ممنوع لجواز أن يكون معلوما من وجه دون وجه ، فعاد وقال : الوجه المعلوم معلوم مطلقا . والوجه المجهول مجهول مطلقا . فلا يمكن طاب شئ منهمما . والجواب . لانسلم أن الوجه المجهول مجهول مطلقا ، فإن المجهول مطلقا مالم يتصور ذاته ولا شئ مما يصدق عليه ، وهذا قد تصور شئ يصدق عليه وهو الوجه المعلوم ، فإن المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له كما يعلم الروح بأنها شئ به الحياة والحس والحركة . وأن لها حقيقة هذه صفاته فتطلب تلك الحقيقة بعينها ،

ومنهم من أثبت وراء الوجهين أمرا ثالثا يقومان به ولا حاجة اليه ، وقال بعض المتأخرين : قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه . وكل غير مشعور

به يمتنع طلبه . لا يمتنعان على الصدق . إذ العكس المستوى لعكس تقيض كل ينافي الآخر ، فأجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة ، وبتقييد الموضوع فيهما بالتصور أخرى ،

الوجه الثاني : الماهية إن عرفت فاما بنفسها أو بجزئها أو بالخارج والأقسام باطلة ، أما الأول فلا أنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها ، وأما الثاني فلا أن جميع الاجزاء نفسها ، والبعض إن عرفها وأنها لا تعرف إلا بمعرفة جميع الاجزاء عرف نفسه وقد أبطل ، والخارج وسيبطل ؛ وأما الثالث فلا أن الخارج لا يعرف إلا إذا كان شاملا لأفرادها دون شيء مما عداها والعلم بذلك يتوقف على تصورها وأنه دور وتصور ما عداها مفصلا وأنه محال ،

وأجاب عنه بعض المتأخرين بأن جميع اجزاء الماهية ليس نفسها إذ كل واحد مقدم فكذا الكل . قلنا الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فأما معها فلا تكون جميعا أو دونها فلا تكون أجزاء ولا يلزم من تقدم كل تقدم الكل عليها ولا تقدم الكل على نفسه وإن اراد الأجزاء المادية لم يكن جميعا ولا كافية في معرفة كنه الماهية وقال : غيره بجميع تصورات الأجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ؛ والحق . أن الأجزاء إذا استحضرت مرتبة حتى حصلت فهي الماهية لا أن ثمة مجموعا يوجب حصول شيء آخر هو الماهية فالعرف مجموع أمور كل واحد منها مقدم وهذا كالاجزاء الخارجية وتكوينها للماهية فأما متقومة بجميع الاجزاء بمعنى أنه ما من جزء إلا وله مدخل في التقويم . والكل هو الماهية لا أنها اقتربت عليه . وستراه بطرده هذا المخلطة في نفى التركيب الخارجي عن بعض الاشياء بتغيير ما ، هذا أو نختار أنه ببعض الاجزاء وقد يكون غنيا عن التعريف أو معرفا بغيره ، أو أنه بالخارج ويجب الاختصاص لا العلم به ، وإن سلم فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما فلا دور ، وعلى تصور ما عداها باعتبار شامل لهما مفصلا وأنه ممكن ، كاختصاص الجسم بجزء دون ما عداه

من الاحياز ، فان قيل : الامور الداخلة أو الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة
للعلم بالماهية فالمساهية معلومة فلا تعرف وإلا امتنع التعريف بها ، قلنا : المستلزم
حضورها معا مرتبة وانه بالكسب .

الثالث : أن ما اعتقاده لازم نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوات ضرورى
ويبطله أن معرفة الله تعالى واجبة اجماعا مائرا وعقلا ولا شئ من غير المقدور كذلك
احتج بأنه لو لم يكن حاصلا كان العبد مكلفا بتحصيله وأنه تكليف
الغافل لأن من لا يعلم هذه الامور لا يعلم التكليف قطعا - والجواب
أن الغافل من لا يفهم الخطاب . أو لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم أنه
مكلف وإلا لم يكن الكفار مكلفين ، ولأن العلم بوقوع التكليف موقوف
على وقوعه فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور .

الرابع : أن الكل نظرى وهو مذهب بعض الجهميه ويبطله مامر ،
واحتجوا بأن الضرورى يمتنع خلو النفس عنه وما من علم إلا والنفس
خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم يحصل بالتدرج بحسب ما يتفق من الشروط ،
والجواب ان الضرورى قد تخلو عنه النفس ، أما عند من يوقفه على شرط أو
استعداد فلفقده ، وأما عندنا فاذ قد لا يخلقه الله تعالى حينئذ يخلقه فيه
بلا قدرة أو نظر .

المرصد الرابع فى اثبات العلوم الضرورية

إذ اليها المنتهى ، وأنها تنقسم إلى الوجدانيات . وأنها قليلة النفع فى العلوم
لأنها غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير ، وإلى الحسيات والبدهييات ، والناس
فيهما فرق أربع حسب الاحتمالات :

الفرقة الأولى : - المعترفون بهما وهم الأكثرون ،

الفرقة الثانية - القادحون فى الحسيات فقط - وهذا ينصب إلى افلاطون

وأرسطو وبطليموس وجالينوس . ولعلمهم أرادوا أن جزم العقل ليس بمجرد الحس . بل مع أمور تنضم إليه فتضطره الى الجزم . لانعلم ما هي ومتى حصلت . وكيف حصلت ؟ وألا فاليها تنتهى علومهم ، قالوا : لو اعتبر حكم الحس فاما في الكليات أو في الجزئيات وكلاهما باطل ،

أما الأول فظاهر سيما وقد ذهب المحققون الى أن الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمه أيضا ولاشك أنه لا تعلق للحس بها البتة ،

وأما الثاني فلأن حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا لوجوه

الأول: أنا نرى الصغير كبيرا كالدار البعيدة في الظلمة وكالعنب في الماء نرى كالأجاص والخامس المقرب من العنبر يرى كالحلقة الكبيرة . وبالعكس كالأشياء البعيدة ، والواحد كثير كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمغمة إحدى العينين أو الى الماء عند طلوعه فانا نراه قرين وكالأحول فانه يرى الواحد اثنين . وبالعكس كالحصى اذا أخرج من مركزها الى محيطها خطوط متقاربة بألوان مختلفة فأنها إذا دارت رؤيت كاللون الواحد الممزج منها . والمعدوم موجودا كالسراب وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة . وكالخط لنزول القطرة . والدائرة لا دائرة الشعلة بسرعة . والمتحرك ساكنا وبالعكس . كالظل يرى ساكنا وهو متحرك . وكراكب السفينة يراها ساكنة والشط متحركا والمتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر سائرا الى النجم حين يسير النجم إليه واذا تحركنا الى جهة رأيناه متحركا إليها وإن تحرك الى خلافها . والشجر على الشط متنكما والوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرأة ، الثاني أن الحس لا يميز بين الأمثال فربما جزم بالاستمرار عند تواردها . كما

تقول أهل السنة في الألوان . والنظام في الاجسام . فقام الاحتمال في الكل

الثالث: النائم يرى في نومه ما يحزم به جزمه بما يراه في يقظته . وكذا المبرمم فجاز في غيرها مثله . لا يقال ذلك بحسب ما يوجد في حال اليقظة والصحة . لا نقول

انتفاء المسبب المعين لا يفيد بل لابد من حصر الأسباب وبيان انتفائها ووجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من الثلاثة مما لو ثبت فيه النظر الدقيق وأنه ينفي البداة ، والمعجب عن مضمع هذا ثم أشتغل ببيان أسباب الغلط . وأعجب منه منع كون الحس حاكما بل العقل بواسطة الحس ،

الرابع : أنا ترى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض فانا إذا تأملناه علمنا أنه مركب من أجزاء شفاقة وقولهم سببه مداخلة الهواء للأجزاء الشفاقة وتعاكس الأضواء من سطوحها الصغار . من الخط الأول . وأظهر منه الزجاج المدقوق ولم يحدث له مزاج يحدث البياض فإن أجزاءه صلبة يابسة لا تتفاعل بينها . وأظهر منهما موضع الشق من الزجاج التخفيف الشفاف إذ ليس ثمة إلا الزجاج والهواء المختقن وشيء منهما غير مالون . . والجواب أن مقتضاه أن لا يجوز العقل بمجرده وتقول به لا أن لا يوثق بمجرده بما جزم به وكونه محتملا .

الترفة الثالثة القادحون في البديهييات فقط : قالوا هي أضعف من الحسنيات لأنها فرعها ، ولذلك من فقد حما فقد فقد علما كالأكم والعينين فلا يلزمنا القدح في الحسنيات ، ولهم في ذلك شبه ،

الاولى : أجلي البديهييات الشيء إما أن يكون أولا يكون وأنه غير يقيني ، أما الأول : فلأن المعترفين بها يمتثلون لها بهذا وثلاثة أخرى تتوقف عليه ، الأول : الشكل أعظم من الجزء والا فالجزء الآخر معتبر وليس بمعتبر ، الثاني : الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية وإلا لحقيقتها واحدة وليست واحدة الثالث : الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والالم يتمتع عن جسمين كذلك فالجسم الآخر معتبر وليس بمعتبر . وهذه الاستدلالات ملحوظة وإن عجز البعض عن تلخيصها ،

وأما الثاني فلو جوه

الاول أنه يتوقف على تصوره المسمى . انه لا كل متصور مشتمل

وكل متميز ثابت فيكون المعدوم ثابتاً بهذا خلف، لا يقال إنه ثابت في الذهن. وأيضاً فالحكم عليه بأنه غير متصور يستدعي تصوره، لأننا نقول الكلام في المعدوم مطلقاً ويمتنع أن يكون له ثبوت. ووجه من الوجوه. الآخر معارضة لآجل وإنها تحقق تعارض القواطع وهو إحدى حججنا القوادح

الثاني : انه يقتضى تميز المعدوم عن الموجود ولو كان متميزاً لكان له حقيقة وللعقل سلبها وإلا انتفى الوجود. وسأبها عدم خاص فقسم من المعدوم فقيم له هذا خلف الثالث : المردد فيه ثبوت الشيء وعدمه أما في نفسه كقولنا السواد اما

موجود أو لا، وأما لغيره كقولنا الجسم اما أسود أو لا، وكلاهما باطل فالأول لأنه لا يعقل شيء من طرفيه، أما الثبوت فلأن وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمل عليه كقولك السواد سواد والموجود موجود، وأما غيره فهو في نفسه معدوم وإلا عاد الكلام، ولوجد مرتين هذا خلف، والوجود موجود وإلا اجتمع التقيضان أو وجد الواسطة وقبها المطلوب فيلزم قيام الموجود بالمعدوم فيلزم جواز مثله في الحركات والألوان ويحصل المراد، وأيضاً فإنه حكم بوحدة الاثنين وأنه باطل، لا يقال المراد ان السواد موصوف بالوجود، لأننا ننقل الكلام إلى الموصوفية ويلزم التسلسل، فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الدهنية، قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرها وهو الذهن، مع أن حكم الذهن اما مطابق للخارج ويعود الالتزام، أو لا فلا عبرة به. وأما النفي فلأن وجوده اما نفسه فنفيه عنه تناقض أو غيره فيتوقف نفيه عنه على تصوره وهو يستدعي تميزه وثبوته وليس في الذهن لما مر، وأيضاً فإنه يقتضى خلو الماهية عن الوجود وسلبه

والثاني: باطل لأن الجزء الثبوتى منه لا يعقل. لأنه حكم بوحدة الاثنين. لأن الموصوفية ليست عدمية. لأنه تقيض اللاموصفيه وهى عدمية لصدقها على المعدوم،

فالوصوفية بوجوبية وإلا ارتفع النقيضان ولا وجودية وإلا طماننت معها فلا يعقلان دونها أو غيرها فلهما موصوفية بها فتنسلسل فاذن الحق السلب أبدأ وأنتم لا تقولون به الرابع: الواسطة ثابتة بينهما لما سيأتى وإذا أثبتنا قوم بلغوا فى الكثرة إلى حد تقوم الحجة بقولهم فأحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره فلا ثقة به ، والجواب ان المتصور مفهوم المعلوم وهو ذات ماثبت له العدم لا أن ثمة ذاتا ثبت له العدم فى نفس الأمر وهو المتميز والثابت ، والجل للتغاير مفهومهما والاتحاد هوية ، والموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية لا وجود لها ولا لتقيضها فى الخارج كالاتناع ، وستفاد أنت زيادة تحقيق تنساق به إلى الجواب للتفصيل .

الثانية: انا ننجزم بالمعاديات كجز منا بالاوليات سواء لافرق بينهما فيما يعود إلى الجزم .

فنها: أن هذا الشيخ لم يتولد دفعة بلا أب وأم بل بالتدرج فكان وليدا ثم طفلا ثم متعزطا إلى أن شاخ ومنها أن أوانى البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه أنا سا فضلا لمحققين فى العلوم الالهية والهندسية ، ولا احجاره جواهر ، والبحر دهن او عملا ، وليس تحت وجلى يافوثة من ألف من

ومنها أن الجيب عن خطائى بما يطابقه حتى عالم قادر ثم إذا تأملنا هذه القضايا لم نجد بها ما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال قائما فى الكل باتفاق العقلاء أما عند المتكلمين: فلا ستناد السكل عندهم إلى القادر المختار؛ فلعله أوجب شيئا من ذلك للأمكن وعموم القدرة

وأما عند الحكماء: فلا ستناد الحوادث الأرضية إلى الاوضاع الفلكية؛ فلعله حدث شكل غريب فلكى لم يقع مثله أو وقع لكنه لا يتكرر إلا فى الوف من السنين لا فى بضبطها التواريخ فافتضى ذلك الأمر العجيب . وأيضا فانا أجزم بأن ابني

هذا ليس جبريل . وكذا الذبابة وأنتم تجوزونه إذ قلتم أنه كان يظهر في صورة
دحية الكلبي - والجواب أن الأمكان لا ينافي الجزم بالوقوع كما في بعض المحسوسات
الثالثة : للأمزجة والعادات تأثير في الاعتقادات ، فقوى القلب يستحسن
الأيلام وضعيف القلب يستقبحه ، ومن مارس مذهباً من المذاهب يرهه من
الزمان ونشأ عليه فإنه يحزم بصحته وبطلان ما يخالفه . فجاز أن يكون الجزم في
الكل لمواضع أو عادة حامين لا يقال نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع
الأمزجة والعادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الأمور - لأننا نقول
لأنسلم إمكان فرض الخلو إذ قد لا نشعر ببعضه ، ولئى سلم فلا يلزم من فرض
الخلو الخلو في نفس الأمر ولعل عادة مستمرة صارت ملكة معتقرة ، لأنزل
بتهديب النفس مدة العمر فضلاً عن مجرد فرض . والجواب : أنه لا يدل على
جواز كون الكل كذلك .

الرابعة : مزاوله العلوم العقلية دلت على أنه يتعارض قاطعاً عن مجز عن
التدحس فيهما وما هو إلا للجزم بمقدمتهما مع أن إحداها خطأ قطعاً وإلا اجتماع
التقيضان - فإن قيل لأنسلم العجز عن التدحس فيهما فإن ذلك لا يدوم ويحق الحق
ويبطل الباطل عن كذب - قلنا فحين العجز ولو أننا نحزم بما لا يجوز الجزم به
وأنه كاف في رفع الثقة - والجواب : أن البدعي ما يحزم به بتصور الطرفين
فيتموقف على تجريدهما فعمل فيه خلا .

الخامسة : أننا نحزم بصحة دليل اونة وبما يلزم من النتيجة ثم يظهر خطأه
ولذلك تنقل المذاهب فجاز مثله في الكل .

السادسة : إن في كل مذهب قضايا يدعى صاحبه فيها البداة وغالفوه
ينكرونها وهو يوجب الاشتباه ورفع الأمان - فلنعد عدة منها ..
الأولى للمعتزلة : الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح وأنكره
الأشاعرة والحكماء .

الثانية لهم : العبد موجد لأفعاله ، وهما منعه وعارضاه بضرورة أخرى
فى أنه لا بد له من مرجح فهو من خارج وإلا تملسل .
الثالثة للحكاه : يمتنع رؤية أعمى الصين بقعة اندلس ورؤية مالا يكون
مقابلا أو فى حكمه وجوزه الأشعرية .
الرابعة للكل : الأعراض باقية وأنكره الأشعرية وكثير من المعتزلة .
الخامسة للجسمه : كل موجود إما مقارن للعالم أو مباين له . وأنكره
الموحدون عن آخرهم .

السادسة للمتكلمين : يجب انتهاء الاجسام إلى ملاء أو خلاء وينكره الحكاه
السابعة للحكاه : لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه إلا زمان والقائلون
بالحدوث يكذبونهم .

الثامنة للحكاه : لا حدوث إلا عن شئ . والمسلمون ينكرونه .
التاسعة لهم : الممكن لا يترجح إلا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر
العاشرة للمتكلمين : الإنسان محل لآله ولذته . والحكاه بل هو الجسم
وهو آلة له .

الحادية عشر للأشعرية : يمتنع الفعل عن نائم أو معدوم . وجوزه المعتزلة
توليدا ، وجوابهم يعلم من جواب الرابعة ، وقد أجيب عنها بأن الجازم بها بديهية
الوهم وهى كاذبة إذ تحكم بما ينتج تقاضها . قلنا فيتوقف الجزم بها على هذا
الدليل فيدور . وأيضا فلا يحصل الجزم مالم يتيقن أنه لا ينتج تقيضه ولا يتيقن
بل غايته عدم الوجدان

ثم إنهم بعد تقرير الشبه قالوا : إن أجبت عنها فقد انزمت أن البديهيات
لا تصفو عن الشوائب ألا بالجواب عنها وإنه بالنظر الدقيق فلا تبقى ضرورة
وهو المراد . وأيضا فيلزم الدور . وإن لم تحيوا عنها تمت وقت الجزم
الفرقة الرابعة المنكرون لها جميعا وهم الـ وفصطائية : قالوا دليل التريقين

يطلبها والنظر فرعها ولا طريق غيرها، وأمثلهم اللادرية . قالوا: كلامنا لا يفيدنا قطعا فيتناقض ؛ بل شكاً فأنا شاك وشاك في أنى شاك وهم جراً . والمناظر مغمم قد منعها المحققون لأنها لا فائدة المجهول بالمعلوم، ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة. والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول، فلا اشتغال به التزام لمذهبهم، بل الطريق معهم أن تعد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها حتى يظهر عنادهم، مثل أنك هل تميز بين الألم واللذة أو بين دخول النار والماء أو بين مذهبك وما ينقضه، فإن أبوا إلا الأصرار أوجعوا ضرباً وأصلوا ناراً، أو يعترفوا بالألم وهو من الحسيات. وبالفارق بينه وبين اللذة وهو من البدييات .

المرصد الخامس في النظر إذ به يحصل المطلوب وفيه مقاصد

المقصد الأول . في تعريفه . قال القاضى هو الفكر الذى يطلب به علم أو

غلبة ظن ، وأورد عليه أسئلة

الأول: الظن الغير المطابق جهل ولا يطلبه عاقل فاذاً المطلوب ما تعلم مطابقتها فيكون علماً - قلنا بل يطلب من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة وعدمها، ولا يلزم من طلب الأعم طلب الأخص .

الثانى : غلبة الظن غير أصل الظن فيخرج عنه ما يطلب به أصل الظن - قلنا: الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لأن الرجحان مأخوذ في حقيقته فإن ماهيته هو الاعتقاد الراجح - وقد أجاب عنه الأمدى بأن له خاصتين أفادة الظن وإفادة غلبته وقد اكتفى بذكر أحدهما ولا يجب ذكر الكل وفيه نظر إذ يوجب جواز القناعة بقوله يطلب به علم ولأن هذه الخاصة غير شاملة لأفرادها فلا يكون جامعاً .

الثالث : التحديد إنما يكون للماهية من حيث هى هى وهذا تعديد لأقسامه - قلنا لا إقسام اليهها خاصة له مميزة، وقد يقرر هذا السؤال في هذا الموضوع وغيره من الحدود المشتبهة على التردد بعبارة أخرى فيقال : أو لا تردد

وهو للأبهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان - والجواب منم كونه لا لتحديد بل للتقسيم أى أيأما كان من القسمين فهو من المحدود .

الرابع : لفظ الفكر زائد إذ باقى الحد معن عنه - والجواب أن المراد بالفكر الحركات التخيلية كيف كانت فهو جنس للنظر والباقى فصل ولا يقال ان الفصل كافى فى التميز والجنس مستغن عنه .

قال الآمدى لم يذكره جزءاً من التعريف بل قال النار هو الفكر وما بعده هو الحد لها وفيه تحمل لا يحنى . فهذا تعريفه الشامل .

وله تعريفات بحسب المذاهب
فن يرى أنه ا كتماب المجهول بالمعلومات السابقة وهم أرباب التعاليم قالوا:
ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى الى آخر وعليه إشكالان
أحدهما: أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدها وكونه
زوراً خداجاً كما قاله بن سينا لا يشفى غليلاً

وثانيهما: أنه تعريف لمطلق النظر لا للصحيح منه وإلا وجب تقييد الظن بالمطابقة وأن يوضع مكان قوله للتأدى بحيث يؤدي فقدماته قد لا تكون معلومة بل مجهولة، وتقول: هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره وأما من يراه مجرد التوجه، فمنهم من جعله عديمياً فقال: هو تجريد الذهن عن الشغلات، ومنهم من جعله وجودياً فقال: هو تحديق العقل نحو المقولات، وشبهوه بتحديق النظر نحو المبصرات .

المقصد الثانى: أنه يتقسم الى صحيح يؤدي الى المطلوب وفاسد يقابله .
ولما كان المختار أنه ترتيب العلوم ولكل ترتيب مادة وصورة فتكون صحته بصحة المادة والصورة معا . وفساده بفسادها أو فسادها، ومنهم من قسمه الى الجلى والخنفى . وتحقيقه أن الدليل قد يعرض له الكيفيتان بوجهين . أحدهما بحسب الصورة فان الاشكال متفاوتة فى الجلاء والظفاء .

وثانيهما: بحسب المادة فالمطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة وأكثـر .
وقليلة وأقل ، مع تفاوتها باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين . فإن أريد ذلك فهو
لا يعرض للنظر والتجاوز لا يمنعه وإن أريد غيره فلا ثبت له .

المقصد الثالث : النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور ولا بد من تحرير

محل النزاع .

فقال الامام الرازي : قد يفيد العلم ، وهو وإن سهل بيانه قل جدواه إذ
الجزئي لا يثبت إلا بالكلية

وقال الآمدي : كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالموت

والنوم مفيد له

ثم قال المنكرون : هذا إن كان معلوماً كان ضرورياً أو نظرياً وهما باطلان .

أما الأول . فلأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء وهذا مختلف فيه
ولأننا نجد بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتاً ضرورياً ونجزم بأنه
دون ذلك في القوة ولا يتصور ذلك إلا باحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه وأنه
ينفي بدهاته .

وأما الثاني : فلائنه إثبات للنظر بالنظر وأنه تناقض .

فاختار طائفة منهم الامام الرازي أنه ضروري - قولكم : لو كانت ضرورياً لم
يختلف فيه - قلنا ، لا نسلم بل قد يختلف فيه قوم قليل ، وكيف وقد أنكروا قوم
البدهييات رأساً وذلك خلفاء في تصور الطرفين ولعسر في تجريدهما كما مر .
قولكم : التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لاحتماله للنقيض ، قلنا :

ممنوع بل إما للألف أو لتفاوت في تجريد الطرفين

وقال طائفة منهم أمـام الحرمين : انه نظري ولا تناقض في إثبات النظر
بالنظر ، وأنكر عليه الامام الرازي فقال : إن إثبات الشيء نفسه يقتضي أن يعلم
به قبل نفسه ، وذلك يستلزم أن يعلم حين ما لا يعلم وهو تناقض - والجواب

أنه إنما يمنع كون إثبات النظر بالنظر لإثباتا لشيء بنفسه لا أنه يعلم ذلك ويمنع كونه تناقضاً

وتحقيقه: إنا أثبت القضية الكلية أو المهمة على اختلاف التحريرين بمشخصة وقد تكون المشخصة ضرورية دون الكلية أو المهمة لاختلاف العنوان فإن البديهي مشروط بتصور الطرفين وتصور الشيء بكونه نظراً ما، غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة

ثم عورض هذه الشبهة فقليل: قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم إن كان ضرورياً لم يختلف فيه أكثر العقلاء وهذا لا يمنع، وإن كان نظرياً لزم إثباته بنظر خاص يفيد العلم به وأنه تناقض صريح - والمنكرون طوائف : -
الأولى: من أنكروا فادعوا للعلم مطلقاً وهم الصمنية ولهم شبه :-

الأولى: العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم إن كان ضرورياً لم يظهر خطأه والثاني باطل ولذلك تنقل المذاهب . وإن كان نظرياً احتاج إلى نظر آخر ويتسلسل ، قلنا الذي يظهر خطأه لا يكون نظراً صحيحاً والنزاع إنما وقع فيه الثانية : المقدمتان لا يجتمعان في الدهن معاً لأننا متى توجهنا إلى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحالة التوجه إلى آخر بالوجدان قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع مقدمتان وذلك كطرفي الشرطية ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم والعناد، والتوجه غير العلم بل هو النظر ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين عدم اجتماع العلمين .

الثالثة : النظر لو أفاد العلم فمع العلم بعدم المعارض إذ معه يحصل التوقف وعدمه ليس ضرورياً وإلا لم يقع فهو نظري ويحتاج إلى نظر آخر. وهو أيضاً محتمل لقيام المعارض ويتسلسل . قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بمحقبة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض ، فعدم المعارض في نفس الأمر ضروري .

الرابعة : النظر اما أن يستلزم العلم أولا ، والأول يناق كونه عدم العلم شرطاً له ، والثاني هو المطلوب . قلنا يستلزمه بمعنى أنه يمتعبه عادة لا بمعنى أنه علة موجبة له . وذلك لا يناق كونه عدم العلم شرطاً له .

الخامسة : المطلوب اما معلوم فلا يطلب ، أولاً فإذا حصل لم يعرف أنه المطلوب ، قلنا معلوم تصوراً غير معلوم تصديقاً فيتميز بتصوير طرفيه .

السادسة : أن دلالة الدليل ان توقفت على العلم ، بدلالته عليه لزم الدور وإلا لزم كون الدليل دليلاً وان لم يعتبر وجه دلالته وأنه باطل . قلنا لا تتوقف ووجه الدلالة غير كونه دليلاً فانه الامر الذي يحسبه ينتقل الدهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر أم لا وكونه دالاً أمر إضافي يعرض له بعد النظر فيه وإفادته للعلم .

السابعة : العلم بعده اما واجب فيقبح التكليف به لكونه غير مقدور وانه خلاف الاجماع ، وألا فيجوز انفسا كنه عنه وهو المطلوب . قلنا والتكليف بالنظر . وأيضاً فهذا انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل .

الثامنة : لو أفاد العلم فاما معه أو بعده والاول باطل إذ لا يجتمعان وكذا الثاني لجواز طرو ضد للعلم بعده كنوم أو موت . قلنا يقيده بعده بشرط عدم طرو الضد كما أو مانا اليه عند تحرير المبحث .

التاسعة : اذا استدللنا بدليل على وجود الصانع فوجهه إما ثبوت الصانع أو العلم وكلاهما باطل ؛

أما الاول : فلا أنه يلزم حيثئذ من عدم ذلك الدليل أن لا يثبت الصانع في الواقع وأما الثاني : فلا أنه يلزم أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وإفادته للعلم دليلاً . قلنا انه يوجب وجود الصانع ، أي يستلزمه ولا يلزم من نفي المزوم نفي اللازم ، أو يوجب العلم به . أي متى علم ، وهذه الحيثية لا تفارق الدليل على حال نظر فيه أم لا

العاشرة : الاعتقاد الجازم قد يكون علماً وقد يكون جهلاً ولا يمكن

التمييز بينهما سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم، فاذن ماذا يؤمننا أن يكون
الحاصل عقيب النظر جهلا لا علما ؟ قلنا هذا إنما يلزم المعتزلة ولا يمكنهم
التخلص بتميز العلم بكون النفس اليه . فان ذلك مع التماثل مشكل . وأيضا
فيلزمهم الكفرة المصرون .

الثانية المهندسون : قالوا إنه يفيد العلم في الهندسيات دون الاهليات
والغاية فيها الظن والاخذ بالآخرى والاخلق . واحتجوا بوجهين .

الأول . الحقائق الالهية لا تتصور والتصديق بها نزع التصور، قلنا : لا نعلم
أنها لا تتصور بحقائقها قطعا . وإن سلم فيكفى تصورها بعارض مأثم هذا يلزمكم
في الظن فما هو جوابكم فهو جوابنا

الثاني : أقرب الأشياء إلى الانسان هويته وأنها غير معلومة ، إذ قد كثرت
الخلافا فيها كثرة لا يمكن معها الجزم بشيء من الأقوال المختلفة التي ذكرت
فيها كما ستقف عليها . وإذا كان أقرب الأشياء اليه كذلك فما ظنك بأبعدها ؟
قلنا : لانسلم أن هوية الانسان غير معلومة له وكثرة الخلاف فيها لا تندل إلا
على العسر . وأما الامتناع فلا .

الثالثة الملاحدة : قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم .

وقد رد عليهم بوجهين .

الأول : صدق المعلم إن علم بقوله لزم الدور . وإن علم بالعقل فقيه كناية
وأجيب بأنه قد يشارك العقل قوله بأن يضح مقدمات يعلم منها صدقه
الثاني : لو لم يكف العقل لاحتاج المعلم الى معلم آخر ويتسلسل - . وأجيب
بأنه قد يكفى عقله دون عقل غيره أو ينتهي الى الوحى .

والمعتمد دعوى الضرورة، فان من علم المقدمات الصحيحة المناسبة لمعرفة
الله تعالى على صورة مستنزاة استلزاما ضروريا حصل له المعرفة قطعا، وهذا إنما
يصير حجة على من قال : النظر لا يفيد العلم . وأما من قال : العلم الحاصل بالنظر

وحده لا يفيد النجاة كالمأخوذ من غير النبي فإنه لا يتم به الايمان لم يرد عليه ذلك . وطريق الرد عليه إجماع من قبلهم على النجاة والآيات الآمرة بالنظر متكررة متكررة في معرض الهداية إلى سبيل النجاة من غير إيجاب التعلم ، لهم وجهان :

الأول . أنه كثر الخلاف في المعرفة كثيرة لا تحصى ولو كان الفعل كافيا لما كان كذلك . قلنا الخلاف لكون بعض تلك الأنظار فاسدة فإن المفيد للعلم إنما هو النظر الصحيح .

الثاني : نرى الناس محتاجين في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف في العلوم العويصة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع؟ قلنا: الاحتياج بمعنى العسر معلوم، وأما بمعنى الامتناع فلا .

المقصد الرابع في كيفية أفادة النظر للعلم والمذاهب التي يعتمد بها ثلاثة مبينة على أصول مختلفة .

الأول مذهب الشيخ : أنه بالعادة بناء على أن جميع الممكنات مسندة إلى الله سبحانه ابتداء، وأنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بأجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض، كالأحراق عقيب مماسة النار، والرى بعد شرب الماء الثاني مذهب المعتزلة : أنه بالتوليد . ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي، أن يوجب فعل لفعله فعلا آخر ، كحركة اليد والفتح، والنظر فعل للبعد واقع بمباشرته يتولد منه فعل آخر هو العلم

واعلم أن تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقام أصحاب ابتداء النظر بالتذكر إلزاما لهم إذ لا فرق بينهما فيما يعود إلى استلزام العلم - وأجابوا بأننا إنما قلنا بعدم توليد التذكر لعللة فارقة هي عدم مقدورية التذكر ، فإن صح بطل القياس وإلا منعنا الحكم والأزمنة التوليد ثمة

والحاصل : أنه قياس مركب والمخصص فيه بين منع الجامع ومنع الحكم . وأيضا التذكر

بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله .

الثالث مذهب الحكماء : انه بسبيل الاعداد فان المبدأ عام القفيض ويتوقف حصول القفيض على استعداد خاص يستدعيه ، والاختلاف بحسب اختلاف استعدادات القوابل ، فالنظر بعد الدهن والنتيجة قفيض عليه وجوبا وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى . وهو أنه واجب غير متولد منه . أما وجوبه فلأننا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث امتنع ان لا يعلم أن العالم حادث . وإما أنه غير متولد فلاستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء وهذا لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله ، وكونه قادرا مختارا وأنه لا يجب على الله شيء أذلا وجوب عن الله ولا عليه .

المقصد الخامس شرط النظر : اما مطلقا فبعد الحياة أمران :

الأول : وجود العقل وسيأتي تفسيره .

الثاني : عدم ضده ، فنه عام . وهو كل ما هو ضد للأدراك ، ومنه خاص . وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به إذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه . فان قلت . فماذا تقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر . قلت : النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثانى وهو غير معلوم .

واما للنظر الصحيح فأمران .

الأول : أن يكون فى الدليل دون الشبهة .

الثانى : أن يكون من جهة دلالاته فان النظر فى الدليل لامن جهة دلالاته لا ينفع .

المقصد السادس : النظر فى معرفة الله تعالى واجب اجماعا ، واختلف فى

طريق ثبوته ، فهو عند أصحابنا السمع ، وعند المعتزلة العقل

أما أصحابنا فلمهم مملكان :-

الأول : الاستدلال بالظواهر نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات

والأرض ، وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها .
والأمر للوجوب ، ولما نزل : إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل
والنهار لآيات لأولى الأبواب . قال عليه الصلاة والسلام ، ويل لمن لا كها بين
لحييه ولم يتفكر فيها فهو واجب ، وهذا لا يخرج عن كونه ظننا
والثاني : وهو المعتمد أن معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وهي لانتم الأبالنظر
وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . وعليه اشكالات . -

الاول : امكان معرفة الله تعالى فرع عادة النظر العلم مطلقا وفي الاهليات
وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه - قلنا وقد مر الجواب عنه
الثاني : ايجاب المعرفة اما للعارف وهو تحصيل الحاصل . أو لغيره وهو
تكليف الغافل . قلنا الثانية ممنوعة إذ شرط التكليف فهمه لا العلم به كما مر
الثالث : قولكم اجعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع عادة كعلمي أكل
طعام وكلة في آن - قلنا يجوز فيما يوجد أمر جامع عليه من توفر الدواعي
وقيام الدليل وما ذكرتم لاجماع عليه

الرابع : الاجماع ان ثبت امتنع نقله لا انتشار المجتهدين وجواز خفاء واحد
وكذبه ورجوعه قبل فتوي الآخر . قلنا منقوض بما علم الاجماع عليه كالاركان
وتقديم الدليل القاطع على الظني

الخامس . وان سلم نقله فليس بحجة لجواز الخطأ على كل فكذا على السكل
ولأن انضمام الخطأ الى الخطأ لا يوجب الصواب . قلنا معلوم بالضرورة من
الدين ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على السكل لتغايرها
وتغاير حكيمهما

السادس : منع الاجماع عليه بل الاجماع على خلافه لتقرير النبي صلى الله
عليه وسلم والصحابة وأهل سائر الاعصار العوام وهم الاكثرون مع عدم
الاستمرار عن الدلائل بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعا . قلنا كانوا يعلمون

أنهم يعلمون الأدلة إجمالاً كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام على المسير أفساء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير ؟
فايته : أنهم قصروا عن التحرير والتقرير وذلك لا يضر، أو ندعى أنه فرض كفاية فإن الوجوب أعم من ذلك .

السابع : لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر بل قد يحصل بالالهام أو التعليم أو النصفية، قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر، والمراد لا مقدور لنا إلا النظر أو نخصه بمن لا طريق له إلا النظر، إذ من عرف الله بغيره لم يجب عليه .
الثامن : الدليل منقوض بعدم المعرفة والشك - قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقاً والمقدمة مقدورة والوجوب ههنا مقيد بعدم المعرفة أو الشك .

التاسع : لا نسلم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات بل بإيجاد السبب فأيجابها إيجاب لحيثها كمن يؤمر بالقتل فإنه أمر بمقدوره وهو ضرب السيف قطعاً، وقد يجاب عنه بأنه لو كان مأموراً بالشيء دون ما يتوقف عليه لزم تكليف المحال وهو ضعيف إذ المحال أن يجب الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها .
العاشر : المعارضة بوجوه :

أحدها : أنه بدعة إذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به وكل بدعة ردأقال عليه الصلاة والسلام من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد قلنا بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوسيد والنبوه ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملوء منه، وهل ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب، نعم إنهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب . ولم يبالغوا في تطويل الديول والاذناب وذلك لا اختصاصهم بصفاء النفوس ومشاهدة

الوحي والتمكن من مراجعة من يفيدهم كل حين مع قلة المماندين ولم تكثر
الشبهات كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج وذلك كما لم
يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعا وأبوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها
بالاصطلاح المتعارف من النقص والتقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريج
وبالجملة فمن البدعة ما هي حسنة .

وثانيها: أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر . قلنا
ذلك حيث كان تعنتا ولجاجا كما قال تعالى: وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق
وقال تعالى: بل هم قوم خصمون ، ومن الناس من يجادل في الله بغير علم . وأما
الجدل بالحق فأمور به قال الله تعالى: وجادلهم بالتي هي أحسن . وقال تعالى
ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن . ومجادلة الرسول صلى الله عليه
وسلم لابن الزبيري وعلى للقدرى مشهورة . هذا والنظر غير الجدول وقدمدحه
الله تعالى بقوله . ويتفكرون في خلق السموات والأرض . ربنا ما خلقت هذا باطلا
وثالثها: قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز قلنا ان صح الحديث
فالمراد به التفويض والالتقياد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع

وأما المعتزلة: فهذه طريقتهم الا أنهم يقولون المعرفة واجبة عقلا لا بها
دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره وهو ضرر ودفع الضرر عن النفس
واجب عقلا، وبعد تسليم حكم العقل نمنع حصول الخوف لعدم الشعور ودعوى
ضرورة الشعور ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر، وان سلم فلا نسلم أنه يدفعه
إذ قد يخطيء، لا يقال الناظر فيه أحسن حالا قطعا من المعرض . لأننا نقول
بمنوع ، والبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتره

ثم لنأني أنه لا يجب عقلا بل ممعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ونفي
التعذيب قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب عندهم فينتفي الوجوب قبل البعثة وهو
ينفي كونه بالعقل لا يقال المراد بالرسول العقل ، أو المراد ما كنا معذبين بترك الواجبات

الشرعية. لأننا نقول خلاف الوضع لا يجوز صرف الكلام اليه الا لدليل. احتج
المعتزلة بأنه لو لم يجب الا بالشرع ثم اخام الانبياء اذ يقول المكلف لا أنظر
مالم يجب. ولا يجب مالم يثبت الشرع. ولا يثبت الشرع مالم أنظر. وأجيب عنه بوجهين
الاول: إنه مشترك إذ لو وجب بالعقل فبالنظر اتفاقا فيقول لا أنظر مالم
يجب ولا يجب مالم أنظر، لا يقال قد يكون فطري القياس فيضع له مقدمات
تفقيه العلم بذلك ضرورة. لأننا نقول: له ان لا يستمع اليه ولا يأثم بتركه فلا
تتمكن الدعوة وهو المراد بالاخام

الثاني: إن قولا لا يجب على مالم يثبت الشرع . قلنا هذا إنما يصح لو كان
الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب لكنه لا يتوقف. إذ العلم بالوجوب
موقوف على الوجوب . فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب ثم الدور .

المقصد السابع . قد اختلف في أول واجب على المكلف فالأكثر على أنه
معرفة الله تعالى إذ هو أصل المعارف الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب،
وقيل هو النظر فيها لأنه واجب وهو قبلها ، وقيل أول جزء من النظر .
وقال القاضي واختاره ابن فورك المقصد الى النظر

والنزاع لفظي. إذ لو أريد الواجب بالقصد الأول فهو المعرفة وإلا فالقصد
إلى النظر وإلا فإن شرطنا كونه مقدورا فالنظر ، وإلا فالقصد الى النظر
وقال أبو هاشم هو الشك ، ورد بوجهين .

الأول : إن الشك غير مقدور وفيه نظر إذ لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم
مقدورا لأن القدرة نسبتها الى الضدين سواء والحق أن دوامه مقدور إذ له
أن يترك النظر فيدوم أو أن ينظر فيزول .

الثاني : وهو الصواب إن وجوب المعرفة مقيد بالشك فلا يكون إيجابا
إيجابا له كالإيجاب الزكاة لما كان مشروطا بحصول النصاب لم يكن إيجابا لتحصيل
النصاب

فرع: إن قلنا الواجب النظر ، فن أمكنه زمان يسع النظر التام ولم ينظر فهو خاص ومن لم يمكنه أصلا فهو كالصبي، ومن أمكنه ما يسع بعض النظر دون تمامه فقيه احتمال، والأظهر عصيانه، كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض فأنها عاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم .

المقصد الثامن : الذين قالوا انظر الصحيح يستلزم العلم فقد اختلفوا في الفاسد هل يستلزم الجهل ؟.... على مذاهب

أحدها: واختاره الامام الرازي: أنه يفيد مطلقا لأن من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع أن لا يعتقد أن العالم غنى عن العلة ضرورة .
وثانيها : أنه لا يفيد مطلقا، وقد احتج عليه بأنه لو أفاده لكان نظر الحق في شبهة المبطل يفيد الجهل . والجواب . لو صح هذا لم يكن الصحيح مفيدا للعلم وإلا لكان نظر المبطل في حجة الحق يفيد العلم . فان قلت شرط إفادة العلم اعتقاد المقدمات والمبطل لا يعتقدها، قلنا: هو مشترك إذ شرط إفادته للجهل أعتقادها. وأثبتته المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل وإن كان قد يجلبه ، بيانه: أن النظر الصحيح إنما هو في مقدمات لها في نفس الأمر الى المطلوب نسبة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب وليس للفاسد ذلك، فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل لرابطة بينهما في نفس الأمر بخلاف الفاسد مع الجهل ولا حفاء به بعد التحرير . وقول الامام من اعتقد اعتقد . قلنا حق ولكن ليس من أتى بالنظر الفاسد فيه اعتقده كذلك .

وثالثها : أن الفساد إن كان من المادة استلزمه لما مر وإلا فلا، إذ الضروب الغير المنتجة لا تستلزم اعتقادا أصلا .

المقصد التاسع : قال ابن سينا: شرط إفادة النظر للعلم التفتن الكيفية الاندراج، فان من يعلم أن هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن

فيظن أنها حامل، وما هو إلا أنه هوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئى تحت ذلك الكلّى، ومنعه الإمام الرازى لأن العلم بأن هذا مندرج فى ذلك تصديق آخر، فلو وجب العلم به كانت مقدمة أخرى متضمنة إليها . ويجب ملاحظة الترتيب مرة أخرى ويلزم التسلسل : والجواب لانسلم أن ذلك مقدمة أخرى . بل ذلك هو ملاحظة للنسبة المقدمتين إلى النتيجة . وقد احتج البعض على رأى ابن سينا باختلاف الأشكال فى الجلاء والخفاء . وفيه نظر . لاختلاف الوازم ، فقد يكون انتاجها لبعض أظهر ، والحقى أنه إن أراد اجتماع المقدمتين معا فى الدهن فسلم . وإن أراد أمرا وراه فممنوع ، وما ذكره من المثال إنما يصح عند التدهول عن إحدى المقدمتين وأما عند ملاحظتهما فلا المقصد العاشر : قد اختلف فى أن العلم بدلالة الدليل هل يغير العلم بالممدلول؟

قال الإمام الرازى : هناك دليل مستلزم وممدلول لازم ودلالة هى نسبة بينهما متأخر؛ عنهما، ولا شك أنها متغيرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغيرة ، ثم قال قوم : وجه الدلالة غير الدليل؛ كما تقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه فالدليل هو العالم ووجه دلالة الحدث وهو مغاير له عارض ، وقال آخرون : لا يجب ذلك بل قد يدل الشيء على غيره نظرا إلى ذاته وإلا لزم التسلسل والحدث ليس غير العالم إذ لا واسطة بين العالم والصانع فليس ثم أمر ثالث هو غير الدليل والممدلول، وهذا قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء لاهو ولا غيره بل يشبه أن يكون فرعا لك، فإن وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه .

المرصد السادس فى الطريق

وهو الموصول الى المقصود . وفيه مقاصد

المقصد الأول : هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب . ولما كان الإدراك إما تصورا أو تصديقا فكذا المطلوب ، فإن كان تصورا سمى طريقه

معرفاً. وإن كان تصديقا سمي دليلاً، وهو يشمل الظنى والقطعى، وقد يخص بالقطعى. ويسمى الظنى إمارة. وقد يخص بما يكون من المعلول على العلة، ويسمى عكسه تعليلًا .

المقصد الثانى : - المعرف نجب معرفته قبل المعرفة؛ فيكون غيره واجلى منه ، فلا يعرف بما لا يعرف الا به بمرتبة أو أكثر، ولا بدأً يساويه فى العموم والخصوص ليحصل التميز ، إذ لولاه لدخل فيه غير المعرفة فلم يكن مالمعاً ومطرذاً ، أو خرج عنه بعض أفرادها فلم يكن جامعاً ومنعكماً ، ولا بد فيه من مميز فإن كان ذاتياً سمي حداً وإلا سمي ربما . وعلى التقديرين فإن ذكر فيه تمام الذاتى المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب تمام . وإلا ف ناقص ، والمركب يحددون البسيط فإن تركب عنهما غيرهما حد بهما وإلغاء، وكل كسبي له خاصة بينة يرسم وإلا فلا. فإن كان مركباً أمكن رسمه التام وإلا فالناقص . وههنا نوعان آخران من التعريف .

الاول : بالمثال وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة ، فإن كانت مفيدة للتمييز فهى خاصة فيكون ربما ناقصاً، وإلا لم تصلح للتعريف .

والثانى: التعريف اللفظى، وهو الا يكون اللفظ واضح الدلالة فيفسر بلفظ أوضح دلالة ، ثم أنه يقدم فى التعريف الأعم ؛ ويمتدز عن الالفاظ الغريبة الوحشية ، وعن المشترك والحجاز ملاقرينة، وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود .

المقصد الثالث : الاستدلال إما بالكلى على الجزئى وهو القياس ، وعرف بأنه قول مؤلف من قضاياء متى سلحت لزم عنه لذاته قول آخر . وأما بالجزئى على الكلوى وهو الاستقراء، وهو اثبات الحكم لكلى لشبوهته فى جزئياته ، إما كلها فيفيد اليقين . أو بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرأ على خلاف ما استقرئ . كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل

لأن الألمان والفرس وغيرها مما نشاهده كذلك مع أن التماسح بخلافه . وإما
يجزئى على جزئى وهو التثنييل ويسميه الفقهاء قياسا ، وهو مشاركة أمر لأمـر
فى علة الحكم، فان قلت ههنا قسم آخر وهو الاستدلال بكلى على كلى، قلنا: إن
دخلا تحت ثالث مشترك يقتضى الحكم فهما جزئيان له ، لأن المراد بالجزئى ههنا
المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافى، لا ما يمنع نفس تصوره الشـركة . فيه
المسمى بالحقيقى، وبلا فلا تعاق بينهما فلا يتعدى حكم إحداهما الى الآخر أصلا
فان قيل: اذا قلت كل إنسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد أستدللت بأحد
المتساويين على الآخر لا بالكلى على الجزئى، قلت: المقصود إننا أثبتنا لكل واحد
واحد من أفراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق، فان ملاحظة مفهوم
الناطق هو الذى يفيدنا الحكم بها .

المقصد الرابع : — القياس وهو العدة صوره خمس .

- الاولى : أن يعلم حكم ايجابى أو سلبى لكل افراد شئ، ثم يعلم ثبوته
لاخر كله أو بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم للآخر كذلك قطعاً :
الثانية : أن يعلم حكم لكل أفراد شئ ومقابله لاآخر كله أو بعضه
فيعلم سلب ذلك الشئ عن الآخر .
الثالثة : أن يعلم ثبوت أمرين لثالث فيعلم التقاؤهما فيه ولا يعلم فيا
عداه لاجرم كان اللازم جزئياً .
الرابعة : أن تثبت ملازمة بين شيئين فيلزم من وجود المزموم وجود
اللازم ومن عدم اللازم عدم المزموم وإلا فلا لزوم من غير عكس لجواز أن
يكون اللازم أعم .
الخامسة : أن تثبت المنافاة بين أمرين فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر
قطعاً ولهذا تفاصيل أفراد لها فن .

المقصد الخامس : وههنا طريقان ضعيفان :

الأول : قالوا لادليل عليه فيجب نفيه، أما الأول فيثبت تارة بنقل أدلة المثبتين وبيان ضعفها، وأخرى بمحصر وجوه الأدلة ثم نفيها بالاستقراء ، وهو حائد إلى الأول مع مزيد مؤنة ، وأما الثاني فأذ لولاه انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال بحضرتنا لانراها لعدم الدال على وجودها ، والنظريات لجواز معارض للدليل لانهلمه أو غلط لادليل عليه ، وأيضا : فإن مالا دليل عليه غير متناه واثباته محال : والجواب . عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع ، وعندكم لايفيد ، والا لزم علم العوام والكفار . وأن يكون الأجهل باللائل أكثر علما مع أنه قد يحدث ، والعلم بعدم الجبل لايتوقف على هذه المقدمة والا لكان نظريا ، وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضروري ، ووجودمالاتهاية له ان امتنع لقاطع امتنع القياس عليه والامنع الحكم فيه ، وأيضا : فيلزم من عدم دليل الطرفين الجزم بهما ، لايقالعدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعيا بخلاف عدم دليل عدمها ، وأيضا : يلزم هنا اثبات مالاتهاية وثمة نفيه ، ولا يتمتع لانا نقول الجزم بعدم نبوته ليس لتلك المدرك بل للدليل القاطع على أن لاني بعد محمد صلى الله عليه وسلم ، وأما الثاني ، فالغرض أنه لافرق بينهما في العقل . وإنما يتمشى لو أثبت الملازمة

الثاني : قياس الغائب على الشاهد ، ولا بد من اثبات علة مشتركة وهو مشعل لجواز كون خصوصية الأصل شرعا أو القرع مانعا ، ولهم فيه طرق أشهرها أمور .

أحدها : الطرد والعكس ، ولو صح دل على علية المعلوم ، وأيضا فيجوز أن يكون المؤثر أمرا مقارنا ، وقد ينفي هذا الاحتمال بوجوده

الأول : الرجوع إلى أنه لادليل عليه فيجب نفيه

الثاني : أنهما متلازمان علما . قلنا فينتقض بالمضافين ، كيف ولاكل مايعلم

به غيره علة له ، ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
الثالث : الدوران لو لم يقد لجاز استناد المتحركة إلى غير الحركة ، قلنا :
ان سلم التغير فلا نريد بالحركة الا ما يوجب المتحركة
الرابع : المقارن إن لازم المدار حصل المطلوب وإلا لم يكن هذا مدارا ،
قلنا : لعل المدار لازم أعم فيوجد دونه في صورة النزاع
وثانها : السبر وهو قسمة غير منحصرة ، فاذا قيل قد تكون العلة أمرا
آخر قيل لادليل فينتفى

وثالثها : الازامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعل فارقة ، وهو
لا يفيد اليقين ولا الازام ، لأن الخصم بين منع علة الأصل وحكمه
المقصد السادس في المقدمات : فالقطعية سبع :
الأولى : الأوليات ، مالا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين
الثانية : قضايا قياساتها معها ، نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج
الثالثة : المشاهدات ، ما يحكم به العقل بمجرد الحس
الرابعة : الجربيات ، ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار
الخامسة : الخدسيات ، كعلم الصانع لا تقان فعله
السادسة : المتواترات ، ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب
السابعة : الوهميات في المحسوسات ، نحو كل جسم في جهة
والظنية أربع : —

الأولى : مسلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر
الثانية : مشهورات اتفق عليها الجمل الغفير
الثالثة : مقبولات تؤخذ من حسن الظن فيه أنه لا يكذب
الرابعة : المقرونة بالقرائن كزول المطر لوجود السحاب
ولنتكلم الآن في مقدمات مشهورة بين القوم ذوات فروع : —

الأولى : ليس عدد أولى من عدد فينتفى العدد، كفى مسألة الوحده .
وتعلق علم بمعلومين ، وقدرة بمقدورين ، قالوا: إما أن لا يثبت عدد أو يثبت
عدد غير متناه، نحو كون الله عالما بكل معلوم وقادرا على كل ممكن . فنقول :
عدم الأولوية في نفس الأمر ممنوع. وفي ذهنك لا يبعد ، فان قال: حكم الشيء
حكم مثله لزمه تنفى الواحد، واذا: يلزمهم صحة قدم العالم ، ويخص جانب النفى
بعوالم. وهو أن مالا يقتضاه ان امتنع للدليل لم يقس عليه مالا يمتنع. والا لم
يمكن نفيه

الثانية : انهم يحكون على المتشاركين في صفة بالمساواة ؛ كفى المعزلة
قدم الصفات. والا ساوت الذات ، وكونه تعالى عالما بعلم والا فهو مساو لعلمنا ،
والمستكلمين المجردات والا فثقل الله ، وضعفه ظاهر

الثالثة : هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى، وهذه صفة نقص فتنتفى عنه، وقد
تعتبر في الأفعال. وهو الحسن والقبح . وفي الذات والصفات ، وانما تثبت لو
قبلها الذات. وحصل معنى الكمال. وكانت كمالا لها. ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان
المقصد السابع : الدليل إما عقلي بجميع مقدماته . أو نقلي بجميعها . أو
مركب منهما ، والأول العقلي والثاني لا يتصور ، إذ صدق الخبر لا بد منه وأنه
لا يثبت الا بالعقل ، والثالث هو الذى نسميه بالنقلي ، ثم مقدماته القريبة قد
تكون عقلية محضة ، وقد تكون نقلية محضة ، وقد يكون بعضها مأخوذة من
العقل وبعضها من النقل فلا بأس أن يسمى هذا القسم بالمركب ، والمطالب
ثلاثة أقسام : -

أحدها - ما يمكن - أى مالا يمتنع - عقلا اثباته ولا نفيه نحو جلوس غراب
الآن على منارة الاسكندرية، فهذا لا يمكن اثباته الا بالنقل
الثانى : ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصائم ونبوة محمد، فهذا لا يثبت
الا بالعقل إذ لو أثبت بالنقل لزم الدور

الثالث : ما عداها نحو الحدوث، إذ يمكن اثبات الصانع دونه. والوحدة، فهذا يمكن اثباته بالعقل، إذ يمتنع خلافه عقلاً بالدليل الدال عليه. وبالنقل لعدم توقفه عليه المقصد الثامن : الدلائل النقطية هل تفيد اليقين ؟ قيل لا. لتوقفه على العلم بالوضع والارادة ، والأول إنما يثبت بنقل الامة والنحو والعرف، وأصولها تثبت برواية الآحاد ، وفروعها بالأقيسة، وكلاهما ظنيان ، والثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك ، والمجاز ، والاضمار ، والتخصيص ، والتقديم والتأخير والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه ، بل غايته الظن

ثم بعد الامرين لابد من العلم بعدم المعارض العقلي . إذ لو وجد لتقدم على الدليل النقل قطعاً إذ لا يمكن العمل بهما ولا بتقيضهما ، وتقديم النقل على العقل ابطال للأصل للفرع. وفيه ابطال للفرع ، وإذا أدى اثبات الشيء الى ابطاله كان مناقضاً لنفسه فكان باطلاً ، لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني. إذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود. فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية. لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة

والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات، فانا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوها في زمن الرسول في مساكنها التي تراد منها الآن. والتشكيك فيه سفسطة ، نعم: في إثباتها اليقين في المعقبات نظر. لأنه مبني على أنه هل يحصل بمجرد الجزم بعدم المعارض العقلي؟ وهل للقرينة تدخل في ذلك؟ وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه .



الموقف الثانى

فى الأمور العامة

أى مالا يختص بقسم من أقسام الموجود ، التى هى الواجب والجوهر والعرض. إذ قد أوردنا كلا من ذلك فى بابہ ، وفيه مقدمة ومراسد : —

المقدمة فى قسمة المعلومات

إما أن يقال بأن المعدوم ثابت أولا ، وعلى التقديرين إما أن تثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال أولا ، فهذه أربعة احتمالات : —

الأول : المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ، وهو مذهب أهل الحق ظالموم إما أن لا يكون له تحقيق فى الخارج أو يكون . والأول المعدوم .
والثانى الموجود

الثانى : المعدوم ليس بثابت والواسطة حق ، وقال به القاضى وإمام الحرمين منا أولا ، ظالموم إما لا تحقق له وهو المعدوم أولا تحقق إما باعتبار ذاته وهو الموجود . أو باعتبار غيره أى تبعاً له وهو الحال ، وعرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة . فقولنا : صفة لأن الدوات إما موجودة أو معدومة لا غير ، ولموجود لأن صفة المعدوم معدومة ، ولا موجودة لتخرج الأعراض ، ولا معدومة لتخرج العلوب .

الثالث : المعدوم ثابت ولا واسطة . وهو مذهب أكثر المعتزلة ، ظالموم إما لا تحقق له فى نفسه وهو المنفى . أولا تحقق وهو الثابت ، وأيضاً : فلما أن لا يكون له فى الأعيان وهو المعدوم ، أولا كون وهو الموجود . والمنفى أخص من المعدوم لاختصاصه بالمتنوع منه ، وأنت تعلم أن تقيض الأخص أعم من تقيض العام ، فيكون الثابت أعم من الموجود لصدقه عليه وعلى المعدوم الممكن .

الرابع : المعدوم ثابت والحال حق ، وهو قول بعض المعتزلة فيقول .
السكان في الأعيان إما بالاستقلال وهو الموجود أو بالتبعية وهو الحال . فيكون
أيضا قدما من الثابت وغيره المعدوم . فان كان له تحقق في نفسه فثابت وإلا فنفى ،
وأما الحكماء فقالوا : ما يمكن أن يعلم إما لا تحقق له بوجه وهو المعدوم ،
وإما له تحقق ما وهو الموجود ، ولا بد من انجيازه بحقيقة ، فان انحاز مع ذلك
بهوية شخصية فهو الموجود الخارجى . وإلا فهو الموجود الذهنى . والموجود
فى الخارج إما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته . أو يقبله وهو الممكن
لذاته . وهو إما أن يوجد فى موضوع أى فى محل يقوم ما حل فيه وهو العرض
أولا وهو الجوهر ، فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها فى
محل وهو المادة . لكنه غير مقوم لما حل فيه فان المادة هى المنقومة بالصورة
عندهم فالصورة جوهر . فالمحل أعم من المادة ، والحال أعم من الصورة .

وقال المتكلمون : الموجود - أى فى الخارج اذلا يشتون الذهنى - إما
أن لا يكون له أول ، أى لا يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو القديم .
أو يكون له أول وهو الحادث ، والحادث إما متحيز أو حال فى المتحيز أو
لامتحيز ولا حال فيه ، فالمتحيز هو الجوهر ، ونعنى به المشار اليه بالذات إشارة
حسية بأنه هنا أو هناك ، والحال فى المتحيز هو العرض ، ونعنى بالحوال فيه أن
يختص به بحيث تكون الإشارة اليهما واحدة كاللون مع المتلون دون الماء
مع الكوز ، وماليس متحيزا ولا حالا فيه لم يثبت وجوده عندنا ، فهم من قنع
بهذا ، ومهم من جزم بامتناعه لوجهين : -

الأول : أنه لو وجد لشاركه البارى فى هذا الوصف . ولا بد أن
يمايزه بغيره فيلزم التركيب وأنه محال .

الثانى : أن هذا أخص صفات البارى فان من سأل عنه لايجاب إلا به
فلو شاركه فيه غيره لشاركه فى الحقيقة ، فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث التقديم .

وجواب الأول : أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف سببا وهو سلبى-
التركيب. لجواز اشتراك البسيطين في عارض ثبوتى كالوجود. أو سلبى كنبى ماعداها.
والثانى : أننا لانسلم أنه أخسر صفاته ؛ بل إما الوجوب الذاتى وإما كونه موجدا
لسكل ماعداه أو القدم ، وهذه الدعوى لاتخلو عن مصادرة .

المرصد الاول فى الوجود والعدم. وفيه مقاصد

المقصد الاول فى تعريفه : فقل إنه بديهى لوجوه :-

الأول: أنه جزء وجودى وهو متصور بالبديهية ، وجزء المتصور بالبديهية
بديهى ، وعلى التثزل فلا بد من الانتهاء إلى دليل يلزم من وجوده وجوده
ويكون وجوده ضروريا دفعا للتسلل ، وبه يتم الدليل ، أو نقول : ولادليل عن البتتين
فلا بد من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع وأنه يستدعى
تصور الوجود المطلق ... وجوابه : أننا لانسلم أن وجودى حقيقته متصورة
بالبديهية . نعم أننا موجود تصديق بديهى وأنه لا يستدعى تصور وجودى
بالكنه بل باعتبار ما . كما أن أحد طرفيه أنا والمشار إليه بأنا حقيقته غير
بديهية ، قوله لا بد من الانتهاء إلى دليل وجوده ضرورى . قلنا ممنوع ، نعم
لا بد من دليل هو ضرورى . وأما وجوده فلا . إذ قد لا يكون له وجود فانا
نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما فى الخارج ، قوله الموجبة ماحكم فيه
بوجود المحمول للموضوع . ممنوع . بل ماحكم فيه بأن ماصدق عليه الموضوع
صدق عليه المحمول . وقد لا يوجدان .

الثانى : قولنا الشئ إما موجود أو معدوم بديهى . وأنه يتوقف على تصور
الموجود والمعدوم فيكون بديهيا ، فان قيل إن زعمت أنه بديهى مطلقا
فمصادرة ، أو أن الحكم بعد تصور الطرفين بديهى لم ينفع ، قلنا : بديهى
مطلقا ولا مصادرة لأن بداهته تتوقف على بداهة أجزاءه ، ولا يتوقف العلم

ببدايته على العلم ببداية أجزائه بل يستتبعه ، وجوابه : أنه يكفي تصورهما بوجه ما .

الثالث : أنه لو كان مكتسبا فاما بالحد أو بالرسم والقسمان باطلان ، أما تعريفه بالحد فلائن الحد إنما يكون بالأجزاء والوجود بسيط ؛ والا فأجزاءه إما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية . أولا ، فعند الاجتماع لا بد أن يحصل أمر هو الوجود والا فلا وجود ، ويكون عارضا لها مسببا من اجتماعها فتكون هي علل الوجود ومعرضاته لأجزائه ، وقد يقال الأجزاء تنصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء أو بالعدم فيلزم اجتماع التقيضين . وقد يقال إما أن تنصف بوجود مع أو بعد فليس الجزء متقدما ، أو قبل فيتقدم الشيء على نفسه . أو لا تنصف به فالوجود محض مالم يس له وجود وأما تعريفه بالرسم فلو جهن : —

أحدهما : أن الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه الثاني : أن الرسم يجب أن يكون بالاعرف ولا أعرف من الوجود بالاستقراء ، وأيضا : فهو أعم المفهومات ، والأعم جزء الأخص والجزء أعرف وأيضا : فالقيض عام والأعم أقل شرطا ومعاندا لأن شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده له من غير عكس ، فيكون وقوعه في النفس أكبر ، وجوابه أنا نختار أن أجزائه وجودات ، قولك فالجزء مساو للكل في الماهية . قلنا ممنوع فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي متخالفة . قوله يحصل عند الاجتماع أمر آخر ، قلنا نعم وهو المجموع ، ثم ما ذكرته منقوض بإسائر المركبات إذ نطرده بعينه في الممكنين مثلا ، قوله الأجزاء تنصف بالوجود أو العدم ، قلنا كسائر المركبات إذ جزؤها لا يخلوا عنها أو عن تقضيها

والحق عند الحكماء اتصاف الوجود وتقيضه بالعدم وأنه من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج ومالا وجود له فهو معدوم إذ لا واسطة ،

وعند الشيخ اتصافه بالوجود لأنه نفس الحقيقة وأنهما موجودة، وقد يقال لا تنصف لابهذا ولا بهذا وهو تصريح بأثبات الوسطة، قوله تنصف بوجود مع أو بعد أو قبل قلنا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمها فيه، وهو ممنوع بل التمايز في الدهن كما سيأتي، أو نختار أنه يتصف بالمعدوم ولا يكون الوجود بعض العدميات بل بعض معدومات. وكذا كل مركب، فالعشرة بعض أمور لاشيء منها بعشرة، قوله الرمم لا يعرف الكنه. قلنا لا يجب تعريفه الكنه، وأما أنه لا يقبله شيء من الرسوم فلا. لجواز أن يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة، قوله لا أعرف من الوجود مصادرة، فإن من لا يسلم كونه بديهيًا كيف يسلم أنه لا أعرف منه، قوله الأعم جزء الأخص. ممنوع، بل قد يكون عرضا عاما، قوله الفيض عام. قلنا مبني على الموجب بالذات، وقوله شروط العام ومعانداته أقل، قلنا ذلك بالنسبة إلى تحققهما في الهويات، إذ العموم والخصوص إنما يعرض للشيء باعتبار ذلك لا إلى تحققهما في الدهن. إذ علاقة بين الصورتين الذهنيتين.

والمنكر له فرقان :-

الأولى : من يدعى أنه كسبي لوجهين :-

الأول : أنه إما نفس الماهية فلا يكون بديهيًا كالماهيات، وإما زائد فيكون من عوارضها فيعقل تبعًا لها فلا يكون بديهيًا أيضًا، والجواب. لا نسلم أنه إذا كان عارضًا للماهية عقل تبعًا لها، إذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه، سانه. لكن يكفي تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية، وقد يجاب عنه بأنه يعقل تبعًا للماهية المطلقة وأنها بديهية وفيه نظر. لأن الماهية من حيث هي ماهية من عوارض الماهيات المختصة فيعود الكلام فيها. الثاني : لا تشغل العقل باعتباره بالتصورات البديهية كما لا تبرهن على القضاء البديهية فلو كان ضروريًا لم يعرفوه. والجواب .. أن تعريفه ليس لأفادة

تصوره بل تميز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات، ولتلتفت النفس إليه بخصوصه، وقد أجب بأن أحدا لم يشتغل بتعريف الكون في الأعيان، لكن لما تصوروا أنه شيء يوجب الكون في الأعيان ولم يكن ذلك ضروريا اشتغلوا بتعريفه .

الثانية : من يدعى أنه لا يتصور واحتجوا بأمرين :-

الأول : أن تصورهما إما يكون بتميزه عن غيره ، ومعنى التميز أنه ليس غيره، وليس غيره عدم لا يعقل إلا بعد الوجود فيلزم الدور ، والجواب .. أن تصورهما بتميزه عن غيره لا بالعلم بتميزه حتى يجب تعقل السلب ، سلمناه ، لكن السلب والأيجاب غير العدم والوجود كما عرفت .

الثاني : التصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس وللنفس وجود آخر فيجتمع المثلان ، والجواب : لانسلم الوجود الذهني ولشئ سليم فيكفي في تصور حصوله للنفس كما تتصور ذاتنا بذاتنا ، أو نمنع مماثلة الصورة الكلية للوجود الجزئي الثابت للنفس .

ثم من قال بأنه يعرف ذكر فيه عبارات :-

الأولى : أنه الثابت العين .

الثانية : أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل ، أو إلى حادث وقديم .

الثالثة : أنه ما يعلم ويغير عنه، وكله تعريف بالأخفى كما لا يخفى .

المقصد الثاني : في أنه مشترك واليه ذهب الحكماء والمعتزلة لوجوه :-

الأول : لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات صرورة أنه إما نفس الخصوصيات أو مختص بها فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها والتالي باطل

الثاني : انا نقسمه الى الواجب. والممكن. والجوهر. والمرض. ومورد القسمة مشترك بين أقسامه ، لا يقال للاشتراك اللفظي كما تقسم العين إلى القوارة

والباصرة ، لآنا نقول هذه قسمة عقلية لانتوقف على وضع ، ولذلك لا تختلص باللفاظ ، ويمكن الحصر العقلى بخلاف ذلك ، وقد ينقض هذان الماهية والتشخص ، والتحقيق أنه أن أريد مجرد الاشتراك فهما أيضا عارضان مشتركان وان أريد التماثل فى الوجود فلا يلزم والنقض بهما وارد

الثالث : ان العدم مفهوم واحد إذ لا تمايز فيه بالذات . فكذا مقابله والا بطل الحصر العقلى فيهما . ضرورة أنه لاحصر فى العدم المطلق والوجود الخاص والجواب . أنا لانعلم أن العدم واحد بل هو رفع الحقيقة ولكل حقيقة رفع يقابلها

الرابع : قال بعض الفضلاء هذه القضية ضرورية اذ نعلم بالضرورة أن بين الموجود والموجود من الشراكة فى الكون فى الأعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم . وهذا لا يمنع الا المعاند ، وتعود قضية الماهية والتشخص

الخامس : قال من زعم أنه غير مشترك فقد أعترف بأنه مشترك من حيث لا يدري . إذ لولا أنه تصور مفهوم واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك للرمة البرهان فى كل وجود وجود أنه كذلك ، واذا لم تكن الدعوى عامة لم يمكن اثباتها بدليل عام ، والجواب .. أنا نأخذها سالة فنقول : لا يوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا . كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين ، وتحققة أن السالبة لا تقتضى وجود الموضوع

السادس : لو لم يكن الوجود مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن ، فانا اذا قلنا الشئ اما أن يجب وجوده أولا ، فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر ، والجواب : كون الشئ له وجودان ، وان كان نفس الحقيقة معلوم الانتفاء بالضرورة ، وأما من قال ليس بمشترك فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة ومستجىء حجتهم

المقصد الثالث : في أثب الوجود نفس الماهية أوجزؤها أو زائد عليها وفيه مذاهب : -

أحدها: للشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري ، أنه نفس الحقيقة في الكل لوجوه :-

الأول : لو كان زائدا كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة فكانت معدومة فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وأنه تناقض ، والجواب من وجهين ؛
النقض بسائر الأعراض الزائدة . والحل وهو أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي ، وكل منهما أمر ينضم إليها .

الثاني : قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده في نفسه ضرورة ، فلو كان الوجود صفة قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل الوجود لها وجود ، ويلزم تقدم الشئ على نفسه . ويعود الكلام في ذلك الوجود ويتسلسل . ومع امتناعه فلا بد من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً ، والجواب . . أن الضرورة في صفة وجودية هي غير الوجود ، وأما الوجود فالضرورة تقضي بامتناع مسبوبيته بالوجود لما ذكرتم .

الثالث : لو كان زائدا لكان له وجود ويتسلسل . والجواب المنع . إذ قد يكون من المعقولات الثانية ، وإن سلم . فقد يكون وجود الوجود نفسه وكذلك قدم القدم وحدوث الحدوث وأمثاله . فإن كن وصف يلحق الغير فهو زائد عليه ؛ لكن ثبوته لنفسه ليس أمراً زائداً

وثانيها: مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب وإن زاد في الممكن . إذ لو قام وجوده بماهيته لكان محتاجاً إليها وأنها غيره ، والمحتاج إلى الغير ممكن ، فله علة وهي ليست غير الماهية ، وإلا لكان وجود الواجب معلولاً لغيره فهي الماهية . والعلة متقدمة على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية على الوجود بالوجود وأنه محال للمامر من الوجوه ، أجيب عنه بأن العلة متقدمة ، وأما بالوجود فممنوع فإن التقدم قد يكون بغير الوجود

كتقدم الماهية الممكنة، فإنها قابلة للوجود عندكم ، والتقابل متقدم، وليس ذلك بالوجود، لما ذكرتم بعينه ، وأيضاً : فلا جزاء مقومة للماهية ؛ والمقوم متقدم ضرورة، وليس ذلك بالوجود ، لأننا نحزم بذلك . وإن قطعنا النظر عن الوجود، لا يقال: هو تقدمه بالوجود على تقدير الوجود ، لأننا نقول: فهذه الحثية هي التقدم؛ وأنها تلحقه لا باعتبار الوجود، وهو كاف في المنع ، أجاب الحكماء : بأن المفيد للوجود لا بد وأن يلحظ العقل له وجوداً أولاً، والمستفيد للوجود لا بد وأن يلحظ له الخلو عن الوجود ، والمقوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه ، فالمنع مندفع ، والفرق بين صورة النزاع وما جملتموه مستندا للمنح بين ، فلا يستلزم جوازه جوازه

وثالثها : أنه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن؛ فهنا بحثان : -

البحث الأول : أنه زائد في الممكن لوجوه : -

الأول : أن الماهية من حيث هي هي تقبل العدم، وإلا ارتفع الامكان ، ومع الوجود تأباه . ولو كان نفس الماهية أو جزءها لم تكن كذلك، بل كانت تأتي العدم من حيث هي هي ، وأجيب : بأنك إن أردت بقبول العدم أنها تثبت خالية عن الوجود فمنوع ، وإن أردت ارتفاعها فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود لما قبلته، لأن الوجود نفسه يرتفع، لأنه إذا ارتفع الماهية فقد ارتفع وجودها قطعاً

الثاني : أننا ننقل الماهية كالمثلث مع الشك في وجودها ، لا يقال: الشك إنما يتصور في وجودها الخارجي دون الذهني، فانه نفس التعقل ، والكلام في الوجود المطلق ، لأننا نقول : تحقق الوجود الذهني لا يمنع الشك فيه، ولذلك اختلف فيه . ومن أثبته أثبته ببرهان ، وأيضاً : فالماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني فيخايرها

وقد قال بعض الفضلاء : حاصل الدليل أنا نعلمه تصورا ولا نعلمه تصديقا ، فلا ينتج ، إذ الوسط غير مكرر ، وليس له ورود ، إذ الاستدلال بأنا نشك في ثبوته للماهية ، ولا شيء من الماهية جزئها مما يشك في ثبوته للماهية .
الثالث : لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها ، وكان قولنا السواد موجود ، كقولنا السواد سواد ، والموجود موجود .

الرابع : أنه لو لم يكن زائدا لكان إما نفسها أو جزءها . والأول باطل ؛ لأنه مشترك دونها ، وكذا الثاني ، إذ لو كان جزء لكان أعم الدائيات ، فكان جنسا لها وتمائزا أنواعه بفصول ، هي أيضا موجودة ، فيكون جنسا لها . فلما فصول كذلك ، ويلزم التسلسل ، وأنه محال ؛ إذ المركب لا بد له من الانتهاء إلى البسيط ، والكثرة ولو غير متناهية لا بد فيها من الواحد ، وأيضاً فالوجود إما جوهر فلا يكون جزءاً للعرض ، أو عرض فلا يكون جزءاً للجوهر .
والجواب - أنه قد يكون جنسا للأنواع ، عرضا عاما للفصول كالجوهر . قوله أما جوهر أو عرض . قلنا : لا جوهر ولا عرض فأنهما من أقسام الموجود ، والتعقيق أن هذه الوجوه إنما تقيدها تغير المفهومين دون الدائيتين ، والنزاع إنما وقع فيه ، فإن عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود ، بل ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود ، وليس لها هويتان متبايزتان تقوم إحداها بالأخرى ، كالسواد بالجسم ، وهو الحق وإلا لكان للماهية هوية مع قطع النظر عن الوجود ، فكان لما قبل الوجود وجود ، وهو معنى كلام الشيخ وخفى دليله ، نعم : لما ثبت الحكماء الوجود الذهني ، فأنهم وإن وافقوه في ذلك قالوا : بأنه يتغير الحقيقة ذهنا ، فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثانية ، فليس في الاعيان شيء هو وجود أو شيء ، إنما الموجود سواد أو انسان ، وذلك كالحقيقة . والتشخص .
والدائي . والعرضي ، فإذا : النزاع راجع إلى النزاع في الوجود الذهني .

البحث الثاني : أن الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوه : -

الأول : لو لم يكن مقارنا لماهيته ، فتجرده إما لذاته ، فيكون كل وجود مجردا ، فيكون وجود الممكن مجردا ، وقد أبطلناه ، وأما لغيره ، فيكون تجرد واجب الوجود لعله منفصلة ، فلا يكون واجبا ، هذا خلف .

الثاني : أن الوجب مبدأ الممكنات ، فلو كان هو الوجود المجرد ، فالمبدأ إما الوجب ، أو مع قيد التجرد . والأول يقتضى أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له ، فيكون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلة ، وبطلانه أظهر من أن يخفى . والثاني يقتضى أن يكون التجرد - وهو عدم العروض - جزءا من مبدأ الوجود ، وأنه محال ، لا يقال : لم لا يجوز أن يكون التجرد شرطا لتأثيره ؟ لأننا نقول : فإذا كل وجود مبدأ ، إلا أنه يخلف عنه الأثر لفقد شرطه ، ويعود المحال . وقد أجاب عنهما بعض الفضلاء بأن النزاع ليس في الوجود المشترك ، بل في وجوده الخاص ، فأن ما صدق عليه أنه وجود ليس في الواجب أمرا زائدا ، وهو المجرد والمبدأ ، وأما حصته من مفهوم الكون في الأعيان فزائدة ، وهذا لا يشغى عيلا ، فانه اعتراف بأن حصة الكون عارضة لماهيته تعالى ، كما أنها عارضة لماهيته الممكنات ، فلا فرق ! إلا أن يثبت أن للممكنات أمرا ثالثا وراء الماهية ، وحصة الكون هو ما صدق عليه أنه وجود ، وأنه معروض للحصة عارض للماهية ولم يقم عليه دليل ، بل ولا قال به أحد ، فإن التزمه ملتزم التزمنا عدمه في الواجب ، وطالبناه بأثباته في الممكن .

نم : ها هنا اعتراضان على الوجهين ، فإن الوجود مقول بالتشكيك ، فبانه في الواجب أولى وأقدم وأقوى ، فيكون عارضا لما يصدق عليه ، فلا شيء الذي يصدق عليها أنه وجود لا موجود ، مختلفة بالحقيقة . فقد يكون هو في الواجب المقضى للتجرد والعمدية ، ولا يلزم مشاركة الممكن له في ذلك ، لاختلاف الوجودين بالحقيقة ، وأيضاً : فانا أن نطرح مؤنة بيان التشكيك ، ونقنع بمجرد المنع ، ونقول : وإن سلمنا أن الوجود أمر مشترك معنى ، فلم لا يجوز أن يكون حقائق

الوجودات متخالفة، فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجوده الممكن كالمهية
والشخص، فإنه يجب لبعض ما يصدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعض الآخر، لاختلاف
ما يصدق عليه مع الاشتراك فيهما .

دليل آخر . الوجوب إضافة تقتضى طرفين . قلنا ممنوع ، بل هو نفس
الماهية، إلزام للحكماء، الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف لوازمه، وبه أثبت الحكماء
الهيولى للفلسكيات . وأبطلوا المثل المجردة . والجواب . منم كونه
طبيعة نوعية .

المقصد الرابع : في الوجود الذهني : احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمر : —

الاول : انا نتصور مالا وجوده في الخارج ، كالممتنع واجتماع النقيضين
والعدم المقابل للوجود المطلق، ونحكم عليه باحكام ثبوتية . وأنه يستدعى
ثبوتها . إذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه، وإذ ليس في الخارج فهو
في الذهن . فان قلت : لو صح هذا ، الصدق المعلوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه،
وأنة تناقض ، قلنا : يصدق سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه ،
لا أن ثمة أمرا يصدق عليه في نفس الامر أنه بمعدوم مطلق، وصفته أنه لا يعلم
ولا يخبر عنه ، أجاب عنه الامام الرازي، بمنم أنا نتصور مالا وجوده، بل كل
ما نتصوره فله وجود غائب عنا، قائم بنفسه كما يقوله إفلاطون ، أو غيره كما يقوله
الحكماء ، فان الصور مرتسمة عندهم في العقل الفعال ، والجواب . . أن المرسم
فيها إن كانت الهويات، ثم تحقق هوية الممتنع في الخارج، وأنه سفسطة ، وإن
كان الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني . إذ غرضنا إثبات
نوع من التميز للعقولات هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجى،
سواء اخترعها الذهن أو لاحظها من موضح آخر .

الثاني : من المفهومات ماهو كلى، وكل موجود في الخارج فهو مشخص .

الثالث : لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع،

والتالى باطل . فانا إذا قلنا: الممتنع معدوم، فلان يرد به أن الممتنع فى الخارج معدوم فيه قطعاً، بل أن الأفراد المعقولة للممتنع من الأفراد المعقولة للمعدوم . وهذا بالحقيقة عائد إلى الأول ، واحتجنا فيه وهم جمهور المتكلمين بوجهين : -
أحدهما . لو اقتضى تصور الشيء حصوله فى ذهننا، ثم كون الذهب حاراً بارداً، مستقيماً معوجاً

وثانيهما . أن حصول حقيقة الجبل والسماء فى ذهننا مما لا يعقل . وأجاب عنه الحكماء : بأن الحاصل فى الذهن صورة وماهية، لا هوية غيبية ، والخارج ما يقوم به هوية الحرارة، والذى يمنع حصوله فى الذهن هو هوية الجبل والسماء . وأما مفهوماتها السلبية فلا . لا يقال: الحاصل فى الذهن إن كان مساوياً لها عاد الأتزام، وإلا لم تكن هى حاصلة، لأننا نقول : الحاصل نفس الماهية ، وأنه ليس مساوياً للهوية فى الحقيقة والاحكام، نعم: ماهيتها، ولا معنى للماهية إلا ذلك . فقوله هل يساويها أولاً، خال عن التحصيل . وبالجملـة: فالصور الذهنية مخالفة للخارجية فى اللوازم ، وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى . فلم قلتم إن الذهبى كذلك؟

المقصد الخامس : المعدومات هل تميز أم لا ؟ منهم من أثبت : فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط، وعدم الضد يصح وجود الضد، دون غيرهما، ولولا التمايز لم تختلف مقتضياتها، ومنهم من نفاه، لأن المعدومات نفسى صرف لا إشارة إليها أصلاً وكل ماهو متميز فله وجود، أما فى الذهن وإما فى الخارج والحق فيه أنه فرع الخلاف فى الوجود الذهبى، ولا تمايز إلا فى العقل ، فإن كان ذلك لوجودها فى الذهن لم يتصور معدوم مطلقاً، وإلا تصور .

المقصد السادس : فى أن المعدوم شيء أم لا، وأنها من أمهات المسائل . فقال غير ابن الحسین البصرى وأبى الهذيل العلاف من المعتزلة: إن المعدوم الممكن شيء . فإن الماهية عندهم غير الوجود، معروضة له، وقد تخلو عنه، ومنعه الاشارة مطلقاً، لأن الوجود عندهم نفسى الحقيقة، فرفعه ورفعها وبه

قال الحكماء ، فإن الماهية لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجى أو التهنى ، نعم : المعدوم فى الخارج يكون شيئاً فى الذهن ، وأما إن المعدوم فى الخارج شىء فى الخارج أو المعدوم المطلق شىء مطلقاً ، أو المعدوم فى الذهن شىء فى الذهن ، فكلها فالشيئية عندهم تساوق الوجود وإن غابته لأن قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شىء : وللنافى وجوه : —

الأول : الثبوت أمر زائد على الذات لا شترأ كه دونها ، ولا فائدة الحل ولا معنى للوجود إلا هو . قلنا : بل هو أعم من الوجود ، فإن فسر به فلفظى .
الثانى : الدوات عندهم غير متناهية ، مم أنها إذا أخذت بدون ما قد خرج منها إلى الوجود كانت أقل من الكل بمتناه ، والأكثر من غيره بمتناه متناه ، فالكل متناه ، ونقص بمراتب الأعداد .

الثالث : الدوات إما واجبة التقرر ، فتكون واجبة ، ويلزم تعدد الواجب أولاً ، فتكون محدثة مسبوبة بالنفى . فقيل : الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب تقررده .

الرابع : إن المعدم بصفة نفى ، والموصوف بصفة النفى نفى ، كما أن الموصوف بصفة الاثبات إثبات ، قال الآمدى . وهو فى غاية الأحكام والحسن ، وأنه فى غاية الضعف ، إذ لا نعلم أن المتعصف بصفة النفى نفى ، لجواز انصاف الموجود بالسلب ، وأما قوله كما أن الموصوف بصفة الاثبات إثبات ، فقياس من غير جامع مع ظهور الفرق .

الخامس : لو تباينت لدواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات ، وإلا فاف اتحدت لدواتها لم تتكرر فى الوجود وإلا فالمعدوم مورد للمترايلات ، ويلزم السفسطة ، قلنا : قولك لدواتها إن أردت لما هيأتها ، اخترنا أنها لا تتباين لدواتها ولا تتحد ، ولا يلزم كونها مورداً للمترايلات ، إذ التميز إنما يعرض للهويات . وإن أردت لهوياتها ، فاختار تباينها لدواتها . قولك فكل شيئين مختلفان بالذات ، قلنا

نعم، فإن الهوية لا يعرض لها كثرة، وبالجملة: فهو وارد عليكم في الوجود،
والمعتمد وجهان :

الاول : أن القول بتبوت المعدم ينفي المقدورية ، لأن الدوات أزلية
والوجود حال ، أو نقول : الدوات أزلية ، والأحوال لا تتعلق بها القدرة .
الثاني : لو كان ثابتا كان المعدم أعم من المنفى ، فيكون متميزا عنه ،
وإلا لكان العام عين الخاص ، فيكون ثابتا ، لأن كل متميز ثابت عنكم ، وأنه
صادق على المنفى ، وما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت ، فالمنفى ثابت هذا خلف ،
وما يقال أن المعدم الممكن ثابت ، لال معدم ، فيصدق بعض المعدم
ثابت ، فلا يلزم من صدقه على المنفى ثبوته ، إذ يصير هكذا : المنفى معدم ،
وبعض المعدم ثابت ؛ وأنه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الأولى جزئية ،
فانه بمعزل مما قدمناه من التحرير . وإنما جرحتم ذلك القول أنهم لم يحرموا على
المراد ، ولم ينقطنوا ، لأن قصدكم الازام .
للمثبت وجهان : —

الاول : المعدم متميز ، وكل متميز ثابت ، أما الأول فلا نه متصور ،
ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره . وأيضا : فان بعضه مراد ومقدور
دون بعض ، ولولا التميز لما عقل ذلك . وأما الثاني فلا أن كل متميز له هوية
يشير إليها العقل ، وذلك لا يتصور الا بهيئته ، والنفي الصرف لا تعين له ، ولا
إشارة اليه . والجواب : النقض بما وافقونا على أنه منفي كالممتنعات والخياليات وقس
الوجود ، والتركيب ، والأحوال . هذا وبيننا أن ثبوته ينافي كونه مقدورا
ومرادا ، فلا يمكن إثباته به ، وبالجملة : فالتميز إن أردتم به القدر الثابت في
المنفى ، فظاهر أنه لا يوجب الثبوت ، وإن أردتم به غيره منعناه ، وعليكم
تصويره وتقريره ، وبيان كونه مقتضيا للثبوت .
الثاني : المعدم متصاف بالامكان ، وأنه صفة ثبوتية — كإسباتي تقريره .

فكان المتصف به ثبوتيا ، وجوابه : منع كون الامكان ثبوتيا - كما سيأتى -
ولهم شبه غيرهما ، منها ما يعود إليهما ، نحو أنه في الأزل ليس الله فهو غيره ،
والغيران شيثان ، ونحو أن القصد إلى إيجاد غير المعين ممتنع ، وأن الإدراك
علم ، فليجز مدرك ليس بشئ . ومنها ما سنوردها في مسألة أن الماهيات مجموعة أم لا

خاتمة : وفيها بحثان : -

البحث الأول : الشئ عندنا الموجود ، وقال الجاحظ والبصرية : هو المعلوم .
ويلزمهم المستحيل . والناسخ أبو العياش : هو القديم ، وللحدث مجاز . والجهمية :
هو الحادث ، وهشام : هو الجسم . وأبو الحسين والنصيبى : هو حقيقة في
الموجود ، ومجاز في المعدوم . والنزاع لفظي

والحق ما ساعد عليه اللغة ، والظاهر معنا . ونحو (خلقتك من قبل
ولم تك شيئا) ينهى إطلاقه على المعدوم ، (والله على كل شئ قدير) ينهى
اختصاصه بالقديم . و (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك) اختصاصه بالجسم .
و (ألا كل شئ ما خلا الله باطل) اختصاصه بالحادث .

البحث الثانى : في تفريمات المعتزلة على القول بأن المعدوم شئ ، قالوا :
المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات . وأعيان . وحقائق . ثم اختلفوا : فقال
أبو اسحق بن عياش : الذوات في العدم معرفة عن جميع الصفات . وقال غير
ابن عياش : أنها في حال العدم متصفة بصفات الأجناس ، ككون المواد
سوادا ، والبياض بياضا ، والجواهر جوهرا ، والعرض عرضا . وهى إما عائدة إلى
الجملة ، أو إلى التفصيل ، والاول هو الحياة وما يتبعها . والثانى إما للجواهر
وإما للأعراض . فللجواهر أربعة : -

الاول : الصفة الحاصلة حالى الوجود والعدم ، وهى الجوهرية .

الثانى : الصفة الحاصلة من الفاعل ، وهو الوجود .

الثالث : ما يتبع الوجود وهو التحيز .

الرابع : المعللة بالتحيز بشرط الوجود، وهو الحصول في الحيز وللأعراض الثلاثة الأول ، أعنى الحاصل حالى الوجود والمعدم وهو العرضية، ومما للفاعل وهو الوجود، والتابعة له وهو الحصول في المحل. ومنهم من قال : الجوهرية تمس التحيز . وابن عياش ينفى محال المعدم . والشحام يثبتهما فيه مع الحصول في الحيز . والبصرى يثبتهما دون الحصول في الحيز، وأنه يختص بالثبات المعدم صفة والسكل اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج إلى إثباته بالدليل : قال الامام الرازى، إنه جهالة، ولعلمهم أرادوا أنا بعد أن نعلم أن صانع العالم ذات تصف بهذه الصفات، نحتاج إلى أن نبين أن للعالم صانعا، أى ذاتا تصف بها ، كما نعلم أن الواجب بمنع عدمه ، ومع ذلك نحتاج إلى إثباته بالبرهان ، وهذا قول صحيح ، إذ معناه أنه لا يصلح صانعا للعالم إلا من هذه صفاته ، وبهذا التقدر لا يلزم وجوده في الخارج، وماذا تقول فيمن يقول : شريك البارى يجب اتصافه بهذه الصفات، والا لم يكن شريكا له، وأنه متمتع .

المقصد السابع : الحال وهو الوسطة بين الموجود والمعدم . وقد أثبتته إمام الحرمين أولا ، والقاضى مناه وأبو هاشم من المعزلة . وبطلانه ضرورى لما عرفت أن الموجود ماله تحقق ، والمعدم ماله ليس كذلك ، ولا واسطة بين النفى والاثبات ، ضرورة واتفاقا ، فإن أريد نفى ذلك فهو منسقة ، وإن أريد معنى آخر لم يكن النفى والاثبات متوجبهين إلى معنى واحد . فيكون النزاع لغظيا . والذي أحسبهم أرادوه حجابا يتأخم اليقين ، أنهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها ، فسموا تحققها وجودا ، وارتقاها عدما ، ومفهومات ليس من شأنها ذلك ، فجعلوها لا موجودة ولا معدومة ، فنحن نجعل المعدم للوجود سلب إيجاب ، وهم عدم مأك ، ولا ننازعهم في المعنى ولا في التسمية .

حجة المثبتين وجهان .

الأول : الوجود ليس موجودا، وإلا زاد وجوده وتكمل له، ولا معدوما،

والا اتصف الشيء بنقيضه ، قلنا موجود ، وجوده نفسه ، فلا يتسلسل. أو معدوم ، وإنما يتمتع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو ، بأن يقال: الوجود عدم ، أو الموجود معدوم . أما بالنسبة فلا ، فإن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه .

الثاني : السواد مركب من اللونية وفصل يمتاز به ، وهو قابضية البصر فرضا فنقول : الجزءان إن وجدا وهما معنيان أى عرضان ، لزم قيام المعنى بالمعنى وسنبطله . وإن عدهما أو أحدهما لزم تقرر السواد مع وجوده بالمعدوم ، وإنه محال ، قلنا : المختار أنهما موجودان . قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى ، قلنا نعم ولم قلتم إنه محال؟ وحجتكم عليه سنبطلها ونمنع الملازمة ، لأن التمايز بينهما ذهني ، فليس في الخارج شيء هولوز ، وآخر هو القابض للبصر يقوم به ، بل هولون ذلك اللون بعينه قابض للبصر . وسنزيد هذا شرحا في مكانه . فإن قيل : يلزم أن يكون للبعيظ في الخارج صورتان متغايرتان ، وأنه محال للضرورة ، قلنا: لان لم استحالته ، وإنما جزمك بذلك لأنك بالصور الخيالية ، كالمنقوش على الجدار ، والمتخيل في المرأة ، ولو علمت أن هذه الصور عقلية ، يلتزم العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس ، وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات أقل أو أكثر ، والتفقه لمشاركات ومباينات بحسبها ، لم تستبعد أن تعقل النفس صورة مطابقة لشخص ، وأخرى تطابقه وبني نوعه ، وأخرى يشاركها فيها المشاركون له في جنسه .

خاتمة : في تفريعات التماثلين بالحال

الأول : أنهم قسموه الى معلل ، أى بصفة موجودة ، كما تملل المتحركة بالحركة ، والقادرية بالقدرة ، والى غير معلل ، نحو اللونية للسواد ، والعرضية للعلم .
الثاني : تناولوا القدوات متساوية وإنما تمايز بالأحوال . ويبطله أن القدوات

المتساوية لا بد وأن يختص كل منها بحال، فأما لا الأمر، وأنه ترجيح بلامرجح، وأما لأمر، وذلك إما ذات، فالكلام في اختصاصه بالمرجعية، أو صفة، فالكلام في اختصاص الذات بها . وبالجملة ، فالاشتراك في الدوات ، يوجب الاشتراك في الوازم ضرورة، وأما على رأينا فالذوات متخالفة ، وانها تشارك في الوازم ، وذلك غير ممتنع ، بخلاف العكس . وربما قال النافون للأحوال، بأن الأحوال تشارك في الحالية، وما به الاشتراك غير مابه الاختلاف ؛ فالحالية زائدة على الخصوصيات، وانها حال فيتسلسل . وأجيب عنه بوجهين :

الاول : التزام التسلسل وردده الامام الرازي بأنه يسد باب إثبات الصانع وفيه نظر ، لجواز أن يمتنع التسلسل في الموجودات ، ولا يمتنع في الأحوال، كما لا يمتنع في الإضافات والسلب .

والثاني : أن الأحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف . وأجاب عنه بأن ذلك جهالة . وفيه نظر ، لأنهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة أو حالا ، وعلى كلا التقديرين لا يقوم إلا بالموجود ، فاطلاهما على الأحوال يكون بمعنى آخر . أجاب بأن الحال ليس حالا ، بل هو سلب، إذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما .

المرصد الثاني* في الماهية وفيه مقاصد

المقصد الأول : في تميز الماهية عما عداها ، لكل شيء حقيقة هو بها هو، وهي مغايرة لما عداها ، سواء كان لازما لها أو مفارفا ، فالانسانية من حيث هي الانسانية ليست إلا الانسانية ، فليست موجودة ولا معدومه، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا شيئا من المتقابلات ، بل هذه أمور تنضم إلى الانسانية فتكون مع الوحدة واحدة ، ومع الكثرة كثيرة ، وعلى هذا فقس ، فاذا سئلنا بطرفي النقيض، وقيل: الانسانية من حيث هي إنسانية (١) أو ليست (١) ؟ كان الجواب

* تنبيه هذا المرصد غير مقرر حسب منهج سنة ٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

الصحيح أنها ليست من حيث هي هي (١) لا أنها من حيث هي ليست (١) فإن تقديم السلب على الحثية معناه أنها لا تقتضى (١) وهو حق . ومعنى تقديم الحثية على السلب أنها تقتضى (١) وهذا باطل ولو سلمنا أن المعدولتين فقبل : أهى (١) أولا (١) ؟ لم يلزمنا الجواب . وإن قلنا قلنا لا هذا ولا ذاك فإن قيل الانسانية التى لزيد، إن كانت هى التى لعمرو، كان شخص واحد فى آن واحد فى مكانين ، وإن كانت غيرهما لم تكن الانسانية أمرا واحدا مشتركا ، قلنا هى من حيث هى ليست التى فى زيد ولا غيرها، بل هما قيدان خارجان يلحقها بعد النسبة اليهما .

المقصد الثانى : الماهية إذا أخذت مع قيد زائد تسمى مخلوطة، وبشرط شئ، ووجودها مما لا مرة فيه . وإذا أخذت بشرط الخلو عن الواحق سميت مجردة وبشرط لا شئ، وأنها لا توجد فى الخارج وإلا لحقها الوجود والتعين فلم تكن مجردة، وهل توجد فى الذهن ؟ قيل لا ، لأن وجودها فى الذهن من العوارض ، وقيل توجد ، لأن الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه ، ولا حرج فى التصورات ، فلا يمتنع أن يعقل الماهية المجردة . وقيل إن شرط تجردها عن الأمور الخارجية وجدت ، وإن شرط تجردها مطلقا فلا، وفيه نظر ، فإن كونه موجودا فى الذهن ليس من العوارض الذهنية، إذ هى ما جعله الذهن قيدا فيه ، وهذا عرض له فى نفس الأمر كونه فى الذهن وبعد وضوح الحق ، فلا نمنعك أن تسميها بالواحق الذهنية . وإذا أخذت الماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن المقارنة والتجرد ، سميت مطلقة، وبلا شرط ، وهذه أعم من الأولين وقد وجدت إحدى قسميها وهى المخلوطة ، ووجود الأخص مستلزم لوجود الأعم، فتكون هى أيضا موجودة .

المقصد الثالث : قال أفلاطون : يوجد من كل نوع فرد مجرد ازلى أبدي قابل للمتناوبات . واحتج عليه، بأن الانسان قابل للمتناوبات، وإلا لم يعرض له فيكون مجردا عن الكل ، وأنت قد علمت أن المجرد لا وجود له وإن التقابل

للمتقابلات الماهية من حيث هي هي ، وأما وجود فرد يكون قابلا لزيد وعمره وفرضورى البطلان ، ولا يوجد في الخارج الا الهويات الجزئية . هذا ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المقول عنه ، وان عني به معنى آخر ، مثل ما أوله به بعض المتأخرين ، من أن لكل نوع أمرا مجردا يدبره ، وهو الذى يسميه رب النوع ، فذلك بحث آخر .

المقصد الرابع : الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة أمور تجتمع ، أو مركبة تقابلها ، وينتهى المركب الى البسيط ، لأن العدد ولو غير متناه فيه الواحد ضرورة ، وكلاهما يعتبر الى العقل تارة والى الخارج أخرى ، والمركب العقلى لو لم يفته الى البسيط لزم محال آخر ، وهو تعقل ما لا يتناهى ، وإنه محال ، فلا تكون الماهية المعقولة معقولة

المقصد الخامس : فى تقسيم الأجزاء وهو من وجهين :

الأول : أنها إن صدق بعضها على بعض فتداخله ، والا فتبانية ، أما المتداخلة فان صدق كل منهما على كل أفراد الآخر فهما متساويان ، نحو الحساس والمتحرك فالارادة ، وإلا فبينهما عموم وخصوص إما مطلقا ، وحينئذ : إما أن يقوم العام الخاص ، نحو الجسم الأبيض ، أو لا ، نحو الحيوان الناطق ، فان الناطق هو المقوم للحيوان ، وإما من وجه ، نحو الحيوان الأبيض ، وأما المتبانية فاما أن يعتبر الشيء مع علة أو معلول ، أو ما ليس علة ولا معلولا ، والأول إما مع الفاعل نحو العطاء ، أو القابل نحو الفطوسة ، أو الصورة نحو الأفتس ، أو الغاية نحو الخاتم ، فانه حلقة يتزين بها ، والثانى نحو الخالق ، والثالث إما متشابهة نحو أجزاء العشرة ، أو متخالفة ، اما عقلا ، كالجسم المركب من الهوى والصورة ، أو خارجا ، نحو الإنسان المركب من النفس والبدن ، والخلقة المركبة من اللون والشكل .

الثانى : أنها إما وجودية أولا ، والأول إما حقيقية كما مر ، أو

إضافية نحو الاقرب ، أو ممزجة نحو السرير ، والثاني نحو القديم ، فانه موجود لا أول له . واعلم أن هذه الاقسام فى الماهية أعم من أن تكون حقيقية أو اعتبارية . وأما اذا اعتبرنا الحقيقية فلا يكون أجزاؤها إلا موجودة والنسبة بينها قد تمتنع على بعض الوجوه

المقصد السادس : الماهيات هل هى مجعولة أم لا ؟ ففیه مذاهب ثلاثة : -

الأول : أنها غير مجعولة مطلقا . اذ لو كانت الانسانية بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم الجاعل انسانية . وسلب الشئ عن نفسه محال . والجواب : أنا لا نعلم استحالة . فان المعدوم دائماً مسلوب عن نفسه دائماً ، إنما المحال المعدول ، وحاصله : أن عند عدمه ترتفع الماهية رأساً ، لا أنها تنقر مع اللا إنسانيه ، والمحال هو هذا الثانى ، والأول مما نقول به .

الثانى : أنها مجعولة مطلقا ، إذ لو لم تكن الماهية مجعولة ارتفع المجموعية مطلقا ، لأن ما فرض كونه مجعولا من وجوداً أو موصوفية الماهية به فهو ماهية فى نفسه ، والجواب : أن المجعول هو الوجود الخاص ، لا ماهية الوجود .

الثالث : المركبة مجعولة بخلاف البسيطة ، لأن شرط المجموعية الامكان ، وأنه لا يعرض للبسيط ، فانه نسبة لا تتصور إلا بين شيئين . والبسيط لا شيئين فيه . وقد اعترض بأنه لو صح لم تكن المركبات مجعولة . إذ ليس المركب إلا مجموع البسائط كما مر ، وأنه يفضى إلى نفي المجموعية بالسلكية ، لا يقال : المجعول انضمامها أو وجودها ، لانا نقول ذلك أيضا له ماهية ، فهى إما بسيطة فلا تكون مجعولة ، أو مركبة فيعود الكلام ، والحل أن البسيط له ماهية ووجود ، فلعل الامكان يعرض للماهية بالنسبة الى الوجود ،

واعلم أن هذه المسألة من المداحض . وأما زبدان ثبت أقدامك بإشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع ، ومثلاً المذاهب ، والحق لا يحتج عن طالبه بهذا ، فنقول : الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهنى وخارجى ، وجعلوا الماهية قابلة لها ولرفعهما ، رأوا

العوارض ثلاثة أقسام : قسم يلحق الماهية من حيث هي هي ، أى مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية ، وذلك كالزوجة للأربعة ، فلو فرض أربعة غير زوج لم تكن أربعة ، وقسم آخر يلحق الوجود، أى الهويات الخارجية ، نحو التناهي والحدوث للجسم ، فإنه لا يلزم ماهيته بل وجوده . فإن من تصور جسما قديما أو غير متناه لم يكن متناقضا في نفسه ، ولا متصورا للجسم غير جسم ، وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن ، نحو الذاتية والعرضية والسكينة والجزئية ، فنبهوا على أن المجعولية إنما تلحق الهوية لا الماهية ، فلو تصور انسان غير معمول لم يكن لا إنسانا ، وأرادوا بالمجعولية الاحتياج الى التفاعل وقال بعضهم : وقد أرادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير، أنها تلحق الماهية المركبة ، فإف الاحتياج الى جزئها يلحقها لنفس مفهومها قطعا .

وقال بعضهم : الماهية مجعولة مطلقا ، وقد أرادوا عروض المجعولية لها في الجملة ، وأن عاقلا لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقررها في الخارج عن التفاعل ، إلا ما ينسب الى المعتزلة .

المقصد السابع : المركب إما ذات وإما صفة ، والاول يقوم بعض أجزائه ببعض آخر، وإلا استغنى كل عن الآخر ، فلم يحصل منهما ماهية متحدة . والثاني يقوم بثالث ، فلما أن يقوم أجزاؤه بذلك الثالث ، أو يقوم جزء منه بذلك الثالث ، ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به ، فيكون قيامه بالثالث بالواسطة .

المقصد الثامن : إنما يحكم بكون الماهية مركبة من أجزاء إذا علم أنها متشاركة لغيرها في ذاتي ومخالفة في ذاتي لا بأن يشتركا في ذاتي ويختلفا بعوارض أو سلب لجواز كونه تمام ماهيتهما ، كأفراد البسيط يختلف بالتعينات ، ولا بأن يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض أو سلب . إذ البسيطان قد يستلزه ان صفة ثبوتية أو سلبية ، واعلم أن المشتركين في ذاتي إذا اختلفا في لوازم الماهية دل على

التركيب، لأن اللازم لا يستند الى ما به الاشتراك، وإلا كان مشتركا .

المقصد التاسع : لا بد من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض، إذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة، كالخبر الموضوع بمنجب الانسان وأورد العسكر من الاسحاد، والمعجون من المفردات ، وأجيب : بأن الجزء الصورى فيهما محتاج الى المادى، والاولى أن يقال: اما المعجون فلا بد فيه من مزاج يستعقب كميّات، وأنه محتاج الى الأجزاء ، وأما العسكر فانه ماهية اعتبارية، والكلام فى الماهية الحقيقية . ثم انه يجب أن تكون الحاجة بحيث لا تستلزم الدوز . بأن يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة ، وأما من جهتين فجائز، كما يحتاج الهبولى من وجهه، والصورة من آخر، وسيأتى :-

المقصد العاشر : قال الحكماء: قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض فأحداهما علة للآخر، وليس الجنس علة للفصل، وإلا استلزمه ، فالفصل علة للجنس ، وأجيب عنه : بأن المحتاج اليه العلة الناقصة ، وأنها غير محتزمة ، فإن أردت بالعلة التامة منعنا كون أحدهما علة ، والحاجة لا تحتلزمه ، وأن أردت الناقصة ، فلعل الجنس علة للفصل، ولا يجب استلزامها ، انما المستلزم هى العلة التامة . قال الحكماء الجنس مبهم ، وإنما نحصله بالفصل . فهو علة له يحصله فى العقل ، لا أنه علة خارجية، وهذا بين ، فانه ليس المقدار أمرا معينا يقتزن به تارة كونه خطأ وتارة سطحا ، بل ثمة مقدار هو الخط ليس إلا ومقدار هو السطح ليس إلا ، نعم : المقدار مبهم فى العقل ، بل يحتاج فى تحصيله الى أن يكون أحدهما . فإلم يقتزن به لم تحصل له الصورة الخطية والسطحية .

وتقرر لك من هذا، أنه ليس بين الجنس والفصل تمايز فى الخارج ، كيف والأمر أن التمايزان فى الخارج لا يمكن حمل أحدهما على الآخر بهو هو ،

وإن كان بينهما أى اتصال فرضت ، ولزده زيادة تحقيق فنقول :
العام له مفهوم غير الخاص ، ويتحصل بالخاص فيكون له صورة . وهو يتهما
فى الخارج واحدة ، فزید هو الانسان . وهو الحيوان . وهو الناطق . ولا
تعدد فى الخارج ، فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث أنه هو الناطق كان
هو الانسان ، وإذا أخذناه من حيث هو مفهوم غيره منضم إليه حصلت منهما
ماهية مركبة كان كل واحد منهما جزءا لها ، وإذا أخذناه من حيث هو هو
من غير اعتبار أنه ناطق بوجه أو غيره بوجه فهو المحمول ، ومعنى حله عليه
أن هذين المفهومين المتغايرين فى العقل هو يتهما الخارجية أو الوهمية واحدة
فلا تلزم وحدة الاثنين ، ولا حمل الشيء على نفسه ، وفرعوا على كلية الفصل
فروعاً أربعة : —

الأول : لا يكون فصل الجنس جنفا للفصل باعتبار نوعين ، وإلا كان
كل منهما علة للآخر ، وأورد عليهم الحيوان والناطق ، فانه جنس للانسان .
والناطق فصل له يميزه عن الفرس ، والناطق جنس له ، والحيوان فصل له يميزه عن
الملك ، وأجابوا عنه : بأن المراد بالناطق إن كان هو الجوهر الذى له النطق فانه
ليس مشتركا بل مختلفا بالماهية فيهما ، وإن كان هو هذا العارض لم يكن فصلا .
الثانى : الفصل القريب لا يتعدد ؛ فلا يكون لشيء واحد فصلان قريبان ،
والا اجتمع على المعلول الواحد مملتان مستقلتان ، ويكفيانا فى ذلك أن الفصل
القريب هو تمام الجزء المميز ، ولو أردنا المميز عن جميع ماعداه لم يمتنع
الثالث : لا يقوم فصل إلا نوعا واحدا وإلا فللبسيط أثران .

الرابع : وهو فرع الثالث المتقدم . أنه لا يقارن إلا جنسا واحدا ، وإلا
فللبسيط أثران ، وكل ذلك ضعفه ظاهر ، ويظهر حقيقته بما لحصناه .
المقصد الحادى عشر : الماهية تقبل الحركة دون التعيين فهو غيرها ،
م - هـ الموافق

وقد اختلف في التعين هل هو وجودى أم لا ؟ فذهب المحققون إلى أنه وجودى ، لأنه جزء المعين الموجود وجزء الموجود موجود ، وقد قال بعضهم : إن أردت بالمعين معروض التعين ، فلا نسلم أن التعين جزؤه بل هو عارضه ، أو المجموع فلا نسلم أنه موجود ، والجواب : أن المراد بالمعين هو الشخص مثل زيد ، ولا ريبه في وجوده ، وليس مفهومه مفهوم الانسان قطعاً ، وإلا لصدق على عمرو أنه زيد ، فإذاً هو الانسان مع شيء آخر نسميه التعين ، فيكون ذلك الآخر جزء زيد فيوجد ،

واعلم أن نسبة الماهية إلى المشخصات كنسبة الجنس إلى القصول ، بيد أنه لا يحصل من كل مشخص صورة في العقل مغايرة للصورة الأخرى ، والأشخاص تمايزها في الوجود الخارجى بهويتها ، وقد احتج الامام الرازى بأنه لو كان عديمياً لكان إما عدماً مطلقاً وإنه ظاهر البطلان . وإما عدماً لتعين آخر ، فذلك الآخر إن كان عدماً فهذا عدم العدم فهو وجود ، وإن كان وجوداً وهذا مثله فهو وجود ، والجواب : لا نسلم أنه لو كان عديمياً لكان عدماً . بل المراد بالوجودى ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له نحو السواد ، لأن يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه . وهو أعم من الموجود ، لجواز وجودى لا يمرض له الوجود أبداً ، ويقرب من هذا ما قيل إنه عرض من شأنه الوجود ، وبالجملة فلو كان العدمى هو العدم لكان الوجودى هو الوجود فلا حصر ، أو ما ليس بعدم فيكون جميع الأمور الاعتبارية وجودية ولا غائل به ،

وأما المتكلمون فقالوا : اتعين أمر عدمى لوجبهين : —

الأول : لو كان وجوداً لتونف انضمامه إلى الماهية على تميزها ، وتميزها موقوف على انضمامه إليها فيدور ، وأجيب عنه : بأن الماهية ممتازة بذاتها لا بانضمام التعين

إليها ، وفيه نظر . . إذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة أخرى ، وذلك إنما يكون بالتعين .

الثاني : لو كان موجودا لكان معيناً : فهو مشارك للتعينات في كونها تعيناً ، وتمتاز عنها بتعين فيتسلسل ، وأجيب عنه : بأن كونه تعيناً عارضاً للتعينات ، والمحوج إلى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية ، وفيه نظر . . لأن كل تعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة ، سواء كان له ما يشاركه في نوعه أم لا ، وتعيينه غير ماهيته . لأنه لا يتركب من الشركة ويتم الدليل ،

والحق أن الدليلين مبنيان على كون التعين أمراً منضماً إلى الماهية في الخارج متمتازاً عنها ، وقد علمت أنه نفس الهوية . وهذا هو الذي حاول المتكلمون هيبه ، فإذا النزاع لفظي .

المقصد الثاني عشر : قال الحكماء : التعين إن علل بالماهية إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها إنحصرت نوعها في الشخص ، وإلا فلا يعمل بما يحل فيها ، لأنه فرع تعينها ، ولا بما ليس حالاً ولا محلاً لها ، إذ نسبته إلى الشكل سواء ، بل محلها فيجوز تعددها بتعدد القوابل ، إما بالذات وإما بسبب إعراض تكتنفها ، وبنوا على هذا أن مالم يس بمادى ويسمى مجرداً ومفارقاً فنوعه منحصر في الشخص ، والنفوس الانسانية إنما تعددت وإن لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف .

قال بعض الفضلاء : فالقابل إن كان تشخصه بماهيته انحصرت نوعه في شخصه ولم يقولوا به ، بل تعيينه عندهم بصورته ، وإن كان بما حل فيه لزم الدور . وإن كان قابلاً آخر لزم التسلسل . وإجاب : بأن تعيينه بأعراض ملحقه لاستعدادات متعاقبة إلى غير النهاية لا يجدي نقماً ، لأنهم لما جوزوا تعيينه بما حل فيه ، فلم لا يجوز تعيين الماهيات بصفات العارضة لها كذلك ، ومنهم من

جعل هذا دليلا على أن التعين ليس وجوديا ، وقد يقال : التعين معناه أنه ليس غيره وهو سلب ، ومنع بأن هذا لازم .

المرصد الثالث في الوجوب والأمكان والامتناع . وفيه مقاصد

المقصد الأول : تصوراتها ضرورية ، ومن رام تعريفها لم يزد على أن يقول الواجب ما يمتنع عدمه . أو مالا يمكن عدمه ، فإذا قيل له وما الممتنع ؟ قال : ما يجب عدمه . أو مالا يمكن وجوده ، وإذا قيل له ما الممكن ؟ قال : مالا يجب وجوده ولا عدمه . أو مالا يمتنع وجوده ولا عدمه ، فيأخذ كلا من الثلاثة في تعريف الآخر ، وإنه دور ظاهر ، لكن أظهرها الوجوب ، لأنه أقرب إلى الوجود ، واعلم أن الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص . وهي ثلاث ، فالأولى استغناؤه عن الغير ، الثانية كونه ذاته مقتضية لوجوده ، الثالثة الشيء الذي يمتازيه الذات عن الغير ، وهي أمور متلازمة لسكنها متغايرة في المفهومية ، فافهم هذا ، وليكن هذا على ذكر منك فيما يرد عليك من أحكامه ، وكذا الامكان .

المقصد الثاني : أن هذه الأمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج ، وأما

الوجوب فلوجهين : —

الأول : أنه لو وجد فإن كان ممكنا والواجب إنما يجب به ، فالأولى أن يكون ممكنا ، وإن كان واجبا كان له وجوب وتسلسل ، وجوابه : قد يكون وجوب الوجوب نفسه ، ويحجب عنه : بأنه قد يكون ممكنا ، ولا يلزم من إمكانه إمكان الواجب ، وقولك به يجب الواجب . قلنا : ممنوع . لعدم التغاير ، فإن الواجبية والوجوب واحدة . فليس ثمة علة ولا معلول .

الثاني : وهو الأقوى . أنه لو كان موجودا فاما نفس الماهية ، ويبطله أنه نسبة ، وإما زائد وسبغله ، ومن منع كونه نسبة ، فلمله أراد ما تتميز به

الذات ، فإنه تعالى متميز بذاته لا يصفه تسمى الوجوب ، وأما الأمكان فلهذا الوجه بعينه ، ووجه آخر وهو أنه سابق على الوجود ، والصفة الثبوتية متأخرة عنه ، وربما يستعمل هذا في الوجوب ، لأن إيجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ، ويكفينا امتناع تأخره .

ضابط : إن كل ما تكرر نوعه ، أى يتصف أى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى ، وإلا لم التسلسل ، نحو القدم فإنه لو وجد لقدم ، والحدث ، فإنه لو وجد لحدث ، والبقاء ، فإنه لو وجد لبقى ، والموصوفية ، فإنها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها ، والوحدة ، فإنها لو وجدت لكانت واحدة ، والتميز ، فإنه لو وجد لكان له تميز ، وعلى هذا . والمنع مذكرونا ، وكذا كل مالا يجب تأخره عن الوجود ؛ كالوجود والحدث . والثانية . والعرضية . وأمثالها ، فهذا ضابط أعطيناكه هنا حذف المثلثة التكرار عننا فاحتفظ به . واعلم أن هذه غير الوجوب والأمكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها ، وإلا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها ، فاذا قلنا : الزوجية واجبة للأربعة فنحن به وجوب الحل . وامتناع الاتسكك ، وهذا غير الوجوب القاتى ، وقد زعم بعض المجادلين : أنها أمور وجودية لوجوه .

الأول : الوجوب لو كان أمرا عديا لم يتحقق إلا باعتبار العقل له ، والثالث باطل ، فإن الواجب واجب فى نفسه سواء وجد فرد أم لا ، بل ولو فرض عدم العقول كلها ولم يخرج الواجب عن كونه واجبا ، والجواب النقض بالامتناع والعدم .

الثانى : أن تقيضه ألالاوجوب وهو عدى ، لصدقه على الممتنع فهو وجودى وإلا لم ارتفاع التقيضين . والجواب النقض بالامتناع ، لأن تقيضه عدى لصدقه على المعدم الممكن ، وتحقيقه أن ارتفاع التقيضين بمعنى الخلو عنهما محال . واما بمعنى خلوها عن الوجود فلا .

الثالث : - وهو لابن سينا - أن إمكانه لا ، ولا إمكان له واحد ، فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا ، وهو قريب من الأول ، والنقض هو النقض ، بل لك طردها في كل ما حاولت إثبات كونه وجوديا . ولو شئت نفي شيء فقل هو إما وجودي أو عدمي وكلاهما باطل : أما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا ، أو لأنه لو وجد لكان إما زائدا أولا ، ويبطل كل دليل نافي ، وأما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا ، وكذلك كل مشترك يمكنك نفيه بنفي قسميه ، وأمذهيين متقابلين فيه ، وكثير من شبه القوم من هذا القبيل فنتركها ، لأنه عندك بعد الوقوف على المأخذ العام إيرادا وإبطالا على طرف التمام .

المقصد الثالث : في إبحاث الواجب لذاته وهي أربعة .

أحدها : أنه لا يكون واجبا بالغير ، وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه ، فلم يكن واجبا لذاته .

وثانيها : أنه لا يكون مركبا لافي الخارج ولا في الدهن وإلا احتاج إلى جزئه ، وجزء الشيء غيره ، والاحتاج إلى الغير ممكن . لا يقال : ممنوع ، بل المحتاج إلى العلة هو الممكن ، وجميع أجزائه هي ذاته ، فلا يخرج الاحتياج إليها عن كونه وجوده لذاته ، لأننا نقول كل واحد من أجزائه ليس ذاته ، فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير كافيا في وجوده .

وثالثها : لو كان وجوديا لم يكن زائدا على ماهيته ، وإلا لكان محتاجا فيكون ممكنا ، ويعمل بها لامتناع تعليله بغيرها ، ومالم يجب المعلول عن علته لا يوجد . ومالم تجب العلة لا يجب المعلول عنها ، فيلزم وجود الماهية قبل وجودها . هذا خلف لا يقال هذا معارض بأنه نسبة ، والنسبة متأخرة عن المنتهين قطعاً ، لأننا نقول : وكونه نسبة ينافي الفرض المذكور ، وهو كونه موجودا .

ورابعها : أنه لا يكون مشتركا بين اثنين ؛ لأنه نفس الماهية ، والمشاركان في الماهية لابد أن يتمايزا بتعين ، فيلزم تركيبهما وأنه محال . لا يقال : لأنسلم : أنه نفس

الماهية، لئلا نقول: المدعى أنه لا يكون وجوديا مشتركا، وقد بينا أنه لو كان وجوديا كان نفس الماهية :

المقصد الرابع : في أبحاث الممكن لذاته وهى أربعة :

أحدها : قال الحكماء الامكان محوج إلى السبب، وفي إثباته منهجان :
الاول: دعوى الضرورة. فان الممكن ما يتساوى طرفاه ،ومعنى كونه محوجا إلى السبب، أنه لا يترجح أحد طرفيه الا لأمر يرجح أحدهما على الآخر، والحكم بعد تصورها ضرورى تجزم به الصبيان ، بل مركز في طباع البهائم ، ولذلك تنفر من صوت الخشب . قلنا : ذلك لحدوثه لا لامكانه ، فان قيل : لو كان ضروريا لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق ، ولم يختلف فيه العقلاء . قلنا : قد مر جوابه . وإن قيل أ كثر العقلاء قالوا بخلافه، فالحسبون في تخصيص الله العالم بوقته، والنافون للغرض في تخصيص كل فعل بحكم، والمعتزلة في تعلق القدرة بالشيء، مع أن نسبتها إلى الضدين سواء ، وفي اختلاف القوات في الصفات مع تساويها . والحكماء في اختصاص القلق بالحركة إلى جهة وعلى قطبين ، واختصاص السكواكب بمواضعها ، واختصاص طرق المنعم بمقدارها ، قلنا : يلزمهم ذلك ولا يلزمونه ، بل يمتثلون للجواب؛ قوية كانت الأجوبة أو ضعيفة ، فركز في عقولهم بطلانه ، وسنفصلها .

الثانى: الاستدلال عليه وفيه طرق:

الطريق الاول الماهية مقتضية للتساوى، فلو وقع أحدهما للمرجح كان راجعا وهو خلاف المفروض . قلنا: إنما يناقضه اقتضاء الذات له، لاحصوله لالة .

الطريق الثانى- واختاره الامام الرازى - لا بد قبل الوجود أن يترجح طرف، والترجح صفة وجودية ، فله محل، وليس هو الآخر، وإلا كان موجودا قبله فهو المؤثر . قلنا: لآنلم، بل يترجح مع الوجود، وأيضا: فالترجح صفة الوجود فلا يقوم بغيره .

الطريق الثالث له ، قد بناء على قول القلاسة أنه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده أو بعده، والافيزمان، ويجتمع الوجود والعدم، فهو واجب، وأنه ممكن لداته ، لتركبه من آفات منقضية ، فوجوبه بالغير، ولا يخفى أنه لا تثبت الدعوى السككية فالآدم الميتاء هو الأول . وشبه المنكرين عدة :

الأولى : التأثير اما حال الوجود وهو محال، لأنه إيجاد الموجود . واما حال العدم وهو باطل، لأنه جمع للتقيضين، ولأنه نقي محض فلا يصلح آراء، ولأنه مستمر فلا يمتد إلى مؤثر الوجود . والجواب أن المحال إيجاد ما هو موجود بوجود قبل، والا فلا إيجاد للموجود، ولو صح ما ذكرتم ثم ألا يحدث صفة أصلاً كهذه السخونة وهذا الصوت . والحل أن ذلك ضرورة بشرط المحمول، وهو لا ينافي الامكان الذاتي .

الثانية : التأثير اما في الماهية أو الوجود أو الموصوفية به ، وقد بطلت، والجواب : أنه في الوجود أي في الهويات كما مر . وأيضاً فينفي الحدوث . الثالثة : الحاجة والمؤثرية لو وجدنا تسلسل . والجواب : أنه لا يلزم من كونهما اعتباريين اتغاؤهما، بمعنى ألا يكون الشيء محتاجاً ومؤثراً كالامتناع والعدم . فان قيل: لو ثبتنا فاما وجوديتان وإما عدميتان، ويبطل كل بما عرفت فقد عرفت الجواب، والنقض بحاله .

الرابعة : لو أحوج في الوجود لأحوج في العدم لامتواء نعتيهما اليه ، لكن العدم نقي محض لا يصلح أثراً . والجواب: أن العدم ان صالح أثراً بطل دليلكم، والا منعنا الملازمة للفرق البين ؛ وهو أن الوجود يصلح أثراً دون العدم، وان سلمنا، فلا نعلم أن العدم لا يصلح أثراً لشيء ؛ فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة . لا يقال: لو جاز استناد العدم اليه لجاز استناد الوجود اليه، وأنه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر ، لانا نقول: اذ الضرورة تحكم بجواز ذلك وامتناع هذا فلا تصح الملازمة .

الخامسة : لو كان المحوج هو الامكان، لأحوج حال البقاء لثبوته حيثئذ فانه لازم للعاهية، والتالى باطل ؛ لأن الحاصل به إن كان نفس الوجود وأنه حاصل قبله لزم تحصيل الحاصل، وإن كان أمرا متجددا لم يكن موجبا للباقي بل لأمر آخر . لا يقال تأثيره فى بقائه لا فى ذاته، لأننا نقول: الدات ممكنة حال البقاء فتبقى بلا مؤثر . والجواب: أنه ليس تحصيليا للحاصل، ولا لمتجدد، بل دوامه لدوامه . فانسمى الدوام متجددا صار لفظيا .

السادسة : لو كان للحوادث مؤثر فاما قديم فيلزم حدوثها بلا سبب؛ وإما حادث فيتسلسل، قلنا: مختار عندنا، والترجيح للداع غير الوقوع بلا سبب .
السابعة : جملة الحوادث لا علة لها، وإلا فاما حادثة فتكون داخلية فى الجملة وهى خارجة عنها، وإما قديمة فصدورها لا للمؤثر . والجواب: أنها ذهنية .

الثامنة : دعوى الضرورة فى قدرة العبد، وفى قضية المهارب من الصعب .
والجواب ماقد عرفت

خاتمة : قال المتكلمون: المحوج هو الحدوث، وقيل الامكان مع الحدوث، وقيل الامكان بشرط الحدوث، وقيل الكل ضعيف، لأن الحدوث صفة للوجود، فيتأخر عن الوجود، وهو متأخر عن تأثير العلة، المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن علة الحاجة، فيلزم تأخره عن نفسه بمراتب ، ولا يخفى أنه مغالطة ؛ لأنهم لم يريدوا إلا أن حكم العقل بالحاجة للملاحظة الحدوث، لا أن الحدوث علة فى الخارج فيوجد، فتوجد الحاجة .

وثانيتها: الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته . ومنهم من جوز ذلك، فقال طائفة: عدم أولى بالممكنات السببية كالحركة والزمان، وأنه باطل، لأن الطرف الآخر إن امتنع كان هذا واجبا، وإلا فاما أن يقع بلا علة وإنه محال، لأن المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالرجوح أولى . وإما بعلة، فهذا يتوقف على عدم تلك العلة ضرورة ، فلا تكون الأولوية لذاته، بل مع انضمام ذلك اليه ، والمفروض

خلافه . فلن قيل ، فيكفي في الوجود عدم سبب العدم ، وإنه يغنى عن وجود المؤثر . قلنا : سبب العدم عدم ، فعدمه وجود . ويحصل المطلوب .

ومقابلتها: أن الممكن لا احتياجه إلى العلة، وكون الأولوية غير كافية؛ فلما لم يجب لم يوجد، وهو وجوبه السابق . ثم أنه إذا وجد فيشرط الوجود يمتنع عدمه، وأنه وجوبه اللاحق ، فله وجوبان، وهما بالغير، فلا ينافيان الامكان الذاتي .

ورابعها : أن الامكان لازم للماهية، وإلا جاز خلو الماهية عنه ، فيقلب الممكن ممتمعا أو واجبا أو بالعكس، وإنه ينفي الأمان عن الضروريات . وربما يحتج عليه بأن حدوث الامكان إما لا، وهو ممكن فيتسلسل، أولا فيلزم نفي الصانع . أو نقول: حدوثه إن توقف على حادث تسلسل، وإلا فاختصاصه بذلك الوقت بلا مرجح . والحق أن الدعوى أظهر من الدليلين ، وربما يشكل عليه بأن حدوث العالم غير ممكن في الأزل، ثم يصير ممكنا فيما لا يزال ، وكذا فاعلية البارئ تعالى، وأيضاً فيحدث مع الوجود امتناع المقدورية بعد إمكانه، والجواب عن الأول: أن أزلية الامكان ثابتة، وهى غير إمكان الأزلية . وعن الثانى: أنه أمر اعتبارى، وغير الامتناع الذاتي، مع أن الباقي مقدور .

المقصد الخامس : في إبحاث القديم وهى أمران :-

أحدهما : أنه لا يستند إلى القادر المختار اتفاقاً ، والحكماء إنما أسندوه إلى الفاعل لاعتقادهم أنه موجب بالذات . والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا لم يمنعوا استناده اليه . فالحاصل: جواز استناده إلى الموجد اتفاقاً، بأن يدوم أثره بدوام ذاته، ويمتنع استناده إلى المختار اتفاقاً، لأن فعل المختار مسبوق بالقصد إلى الایجاد، وأنه مقارن لعدم ضرورة ، فنزاعهم حائد إلى كون الفاعل موجبا أو مختارا . ولقد عثرت في كلام القوم على منع الأمرين . أما استناده الى المختار لجوزها الآمدى وقال: سبق الایجاد قصدا كسبق الایجاد إيجابا، فكم أن ذلك سبق بالذات لا بازمان فيجوز مثله ههنا ، ولا فرق بينها فيما يعود إلى

المحبب واقتضاء القدم . وأما استناده إلى الموجب القديم ، فتنع الامام الرازي لأن تأثيره فيه ، إما في حال بقائه . وفيه إيجاد الموجود ، وإما في حال عدمه أو حدوثه ، وعلى التقديرين يكون حادثا . فإن قلت : قد يحتاج بالضرورة في البقاء كالمعلول إلى علته والمشروط إلى الشرط والعالية إلى العلم . وإذ قد يراد بقاء الشيء على وجوده وهو نفس وجوده في الزمان الثاني ، وإلا فلا بد أن يكون موجودا حاصلا في ذلك الزمان وتسلسل ، وعلى عدمه . ثم إنه معارض بوجوده :

الأول : العدم يناقى الوجود والتفاعلية ، فلا يكون السابق منه شرطا لها .
الثاني : هو حال البقاء ممكن ، لأن الامكان لازم والمحجوج إلى العلة هو الامكان
الثالث : أبطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة

الرابع : الواجب تعالى لو استجمع في الأزل شرائط المؤثرية ؛ قدم أثره ، وإلا توقف على حادث وتسلسل .

الخامس : الامكان محجوج في العدم لا ، وإنه لا أول له .

السادس : زوجية الأربعة معللة بذاتها دائمة معها . قلنا : دليلنا أقوى ؛ لأن المؤثر حال البقاء إما لا أثر له ، أو هو تحصيل الحاصل كما مر ؛ وقد عرفت ما فيه ، بل الجواب : أما عن دعوى الضرورة فالمنع ، وحكاية المعلول والشرط فرع ثبوتها ولا تقول به . والعالية نفس العلم ، وأرادتنا غير مؤثرة ، فإذ ذلك جاز تعلقها بالموجود ، وأما عن المعارضات :-

فمن الأولى : أن الشرط كونه مسبوقا بعدم وهو غير العدم السابق وعن الثانية : أن الكلام في الباقي الذي لا أول له ، وما ذكرتم فيه مصادرة ، وفي غيره لا يفيد .

وعن الثالثة : أن العقل يحكم بأن التقديم لا يحتاج ، ولا يجب كون الحدوث شرطا .

وعن الرابعة : أنه مستجمع لشرائط القاطية ، لكنه مختار فلا يلزم قدم أثره .
وعن الخامسة : أن استناد العدم الى العدم وهي لا حقيقة له في الخارج
وعن السادسة : مثله .

وثانيهما : أنه بوصف به ذات الله تعالى اتفاقا . وصفاته عند الاشاعرة .
وأما المعتزلة فأنكروه لفظا . لكن قالوا به معنى ، فانهم أثبتوا له احوالا
أربعة لا أول لها هي : الوجود . والحياة . والعلم . والقدرة ، وأبو هاشم
خامسة علة للأربعة ومميزة للذات هي الألوهية كذا قال الامام الرازي ، وفيه
نظر . . لأن التقديم موجود لا أول له ، وهذه أحوال ، احتج المعتزلة بأن
القول بقدماء متعددة كفر اجماعا ، والنصارى إنما كفروا لما أثبتوا صفات
ثلاثة قديمة سموها أقانيم . وهي العلم والوجود والحياة ، فكيف من أثبت
سبعة أو أكثر ، والجواب . أنهم إنما كفروا لأنهم أثبتوها ذوات ، وان
تحاشوا عن التسمية بالذوات ، فانهم قالوا بانتقال أقنوم العلم إلى المسيح ، والمستقل
بالانتقال لا يكون إلا ذاتا ، وسيأتيك في بحث الصفات تنمة لهذا الكلام .
وأما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين ، وجوزه
الحكماء اذ قالوا : العالم قديم ، وأثبت الحرانيون من المجوس قدماء خمسة ،
اثنتان طلائع حيان ، وهما الباري والنفس ، وثلاثة لا طائفة ولا حية ، هي :
الهيول والفضاء والاهر ، وستقف على مأخذهم في أثناء ما يرد عليك
للمقصد السادس : في ابحاث الحدوث .

أحدها : أن الحادث هو المبوق بالعدم ، أي يكون عدمه قبل وجوده ،
فيكون له أول هو معدوم قبله ، وقيل هو المبوق بالغير ، فيكون أعم ،
إذ المعلول القديم إن ثبت كان حادثا بهذا المعنى ، قال الحكماء : الممكن لذاته
غير مقتضى للوجود ، ولغيره مقتضى له . وما بالذات مقدم على ما بالغير ، فإذا
لا وجوده مدم على وجوده بالذات ، وهو الحدوث الذاتي ، ويرد عليه : أن

عدم اقتضاء الوجود لا يوجب اقتضاءه لذاته العدم ليكون عدمه سابقا ، نعم :
لا اقتضاء الوجود والعدم سابق على اقتضاء الوجود ، هذا إذا قلنا الوجود
غير المساهية

نكتة : الحدوث لا يعقل إلا بمبق أمر عليه ، فهو إما عدمه أو أمر
آخر ، وإنما اختلف تفسيره فظرا اليه .

وثانيها : أنه قال الحكماء : الحدوث بمعنى المبنوية بالعدم يستدعي
مادة ومدة ،

أما المادة فلا أنه قيل وجوده ممكن ، والامكان وجودي يستدعي محلا
موجودا ، وليس قسمه إذ لا يوجد قبل وجوده ولا منفصلا ، كقدرة القادر
مثلا ، فإنها معللة بالامكان متأخرة عنه ، فهو متصل به ، وهو المادة ، فان
قيل . الامكان امر اعتباري كما سبق وأنهم معترفون به ، قلنا : المراد بهذا الامكان
هو الامكان الاستعدادي ، وأنه غير الامكان الدائي ، وتحقيقه : أن الممكن إن
كنى في صدوره عن الواجب تعالى امكانه دام بدوامه ، وإلا احتاج الى شرط ،
فإن كان قديما دام أيضا ، وإن كان حادثا احتاج الى آخر . وهلم جرا ، فيتوقف
كل حادث على حادث ، فهي اما موجودة معا ، وهو باطل لما سبأني ، ولأن
ذلك المجموع يحتاج الى شرط آخر ، فيكون داخلا خارجا وإنه محال ، وإما
متعاقبة ولا بد له من محل يختص به ، والا كان اختصاصه بمحدث دون حادث آخر
ترجيحا بلا مرجح ، فأذاً له استعدادات متعاقبة ، كل واحد منها مسبوق
بآخر لا الى نهاية ، وكل سابق شرط لللاحق ، ومقرب للعلة الموجدة الى العلول
بعد بعدها عنه ، وهو المسمى بالامكان الاستعدادي ، وإنه أمر موجود لثباته
بالترب والبعد ، فإن استعداد النطقة للانسان أقرب من استعداد العناصر له ،
ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف ، فإذا هو أمر
وجودي ، ومحله هو المادة ، وهذا مبني على أصلهم القاسد ، وهو نفي القادر المختار .

وأما المدة فلوجهين : -

الأول : إن هذه الاستعدادات بعضها مقدم على بعض تقدما لا يجمع المتقدم فيه المتأخر، وهو التقدم الزماني .

الثاني : أن عدم الحادث .تقدم على وجوده ضرورة ، والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم ، ولا نفس عدمه ، لأن العدم قبل كالعدم بعد ، ويسر قبل كبعد ، فإذا هو أمر زائد وهو الزمان ، وجوابه . أنا نمنع كون التقدم أمرا وجوديا ، فانه يعرض للعدم كما اعترفت به ، والوجودى لا يعرض للعدم ، بل هو أمر اعتبارى ، والحاكم بثبوته الوهم ، وحكمه مردود كإفى تحيزالبارى ، وكون كل مرئى مقابلا أوفى حكمه .

المرصد الرابع* فى الوحدة والكثرة : وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : الوحدة تساقو الوجود ، وكل وجود له وحده حتى الكثير ، فان العشرة واحدة من العشرات ، وهو لا يمنع تقابلها ، فانهما لم يعرضا لشيء واحد ، نعم . عرض الوحدة للكثرة لا للكثير ، ولأجل ذلك ظن بعضهم أنها نفس الوجود . وببطله أنه لو كان الوجود نفس الوحدة لسكان التفريق إعداما ، وإنه باطل ، إذ ليس شق البعوض بأبرته البحر الأخضر إعداما له ، وإيجادا لبحرين آخرين ضرورة ، والمجوز لذلك مكابر لا يخاطب ، وأيضا فالوجود يجمع الكثرة ، والوحدة لا تجمعا ، فالكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد وذلك دليل التقاير ، وهى مغايرة للماهية ، لأنها من حيث هى تقبل الكثرة ، ومع الوحدة تأباها ، والكثرة غير الماهية لمثل ذلك وغير الوجود ، وإلا يلزم كون الجمع إعداما .

المقصد الثانى : قد اختلف فى وجودها ، فأثبتته الحكماء وأنكره المتكلمون وقد اختلفت على المأخذ ، ويخص الوحدة هنا أنه لو كانت عدما؛ لكان عدم الكثرة ؛

* تنبيه هذا المرصد غير مقرر حسب منهج سنة ٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

فالكثرة اما وجوديه والوحدة جزؤها، فتكون موجودة ، وأما عدمية فتكون الوحدة عدما للعدم ، فتكون ثبوتية ، والجواب ماسبق .

المقصد الثالث : مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية ، لأنها لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص ، ولأن الوحدة متقدمة على الكثرة فلا تكون متضايقة ولا ضدا لها ، ومقومة فلا تكون عدما ولا ضدا ، بل بينهما مقابلة بالعرض ، وذلك لاضافة عرضت لهما ، وهى المكيالية ، والمكيالية ، فإن الواحد مكيال للعدد ، وعاد له ، والعدد مكيل بالوحدة ومعدول بها ، والشئ من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس .

واعلم أنهم عرفوا الوحدة بكون الشئ لا ينقسم إلى أمور تشاركه في الحقيقة ، والكثرة بكون الشئ بحيث ينقسم إلى أمور تشاركه في الحقيقة ، ولا يحق أن تقابلها بالسلب والايجاب ، وأنه تقابل بالذات ، إلا أن تجعل الأمرين يتبعهما ذلك ولم يثبت ، ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه ، لا مفهوم الواحد والكثير .

المقصد الرابع : مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية لاختلافها بالقوازم ، كالصمم والمنطقية ، وتقوم كل عدد بوحده لا الاعداد التي فيه ، فالعشرة بمجموع وحدات مبلغها ذلك ، وقال أرسطو : إنها ليست ثلاثة وسبعة ولا أربعة وستة ، لامكان تصور العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد ، بل هى عشرة مرة واحدة ،

المقصد الخامس : في أقسام الواحد ، وهو إما أن لا ينقسم وهو الواحد بالشخص . أو ينقسم وهو غيره ، وإنه كثير وله جهة وحدة فهو واحد من وجه ، أما الواحد بالشخص فإن لم يقبل القسمة فهو الواحد الحقيقى ، وهو إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم فالوحدة ، وإن كان ، فاما ذو وضع وهو النقطة ، أولا ، وهو المفارق ، وإن قبل القسمة ، فاما إلى أجزاء متشابهة ، وهو

الواحد بالاتصال ؛ كالماء الـ احد ، أو إلى مختلفة وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد ، والواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع ، وواحد بالموضوع عند من يقول بالمادة ، وإنه يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد ، ولجسمين يلزم من حركة كل حركة الآخر .

وأما الواحد لا بالشخص بجهة الوحدة فيه إما ذاتية للكثرة ، فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع ، أو جزؤها ، فان كان تمام المشترك فهو الواحد بالجنس ، وإلا فالواحد بالفصل ، وإما عارض وهو الواحد بالعرض ، إما بالموضوع كما يقال الضاحك والكاتب واحد فالانسانية ، أو بالمحول كما يقال : القطن والتلج واحد في البياض ، أولا كما يقال : نسبة النفس الى البدن ، هو نسبة الملك الى المدينة ، وقد يسمى الواحد بالنسبة ، وأنت تعلم أن قول الواحد على هذه الأقسام بالتشكيك ، وأياها أولى ، فتكون مختلفة بالحقيقة ، فلا يجب اشتراكها في الحكم ، فنها ما هو وجودي ، ومنها ما هو اعتباري ، ومنها ما هو زائد ، ومنها ما هو نفس الماهية ، ومنها ما هو جزؤها ، وكذلك سائر الاحكام . فتنبه له .

المقصد السادس : الوحدة تنوع بحسب ما فيه ، ولكل نوع اسم ، ففي النوع مماثلة . وفي الجنس مجازة ، وفي السكيف مشابهة ، وفي الكم مساواة ، وفي الشكل مشاكلة ، وفي الوضع موازاة ومحاذاة ، وفي الاطراف مطابقة ، وفي النسبة مناسبة ،

المقصد السابع : الاثنان هما الفيران ، وقال مشايخنا : بل الفيران موجودان جاز اشتراكهما في حيز أو عدم ، فخرج الاعداد ، إذ لا تمايز فيها ، والاحوال إذ لا تثبتها ، ومالا ينفك كالصفة مع الموصوف ، والجزء مع الكل فانه لا هو ولا غيره ، وفي حيز أو عدم ، ليشمل المتحيز وغيره ، وأورد عليهم المضافان ولا يلزمهم ؛ فانهما غير موجودين . ولكن يرد عليهم الباري مع العالم ،

لامتناع انفكاك العالم عن البارى . لا يقال : يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود ، والعالم عن البارى فى الحيز ، لأننا نقول : لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن صفته ، والجزء عن الكل فى الوجود . فقول : المراد جواز الانفكاك تمعلا ، ومنهم من صرح به ، ولا يمتنع تمعل العالم بدون البارى ، ولذلك يحتاج إلى الأثبات

واعلم أن قولهم لاهر ولا غيره مما استبعده الجمهور ، فانه إثبات الواسطة ، ومنهم من اعتذر بأنه نزاع لفظى ، ولا يمتنع التسمية والحق : أن مرادهم لاهو بحسب المفهوم ، ولا غيره بحسب الهوية ، كما يجب أن يكون فى الحمل . ولما لم يكونوا قائلين بالوجود ذهنى لم يصرحوا . بكون التغاير فى ذهن والاتحاد فى الخارج . نعم : المعلوم هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر ، وهذا كلام لا غبار عليه .

المقصد الثامن : الائتمان لا يتحدان . هذا حكم ضرورى . فان الاختلاف بين الماهيتين والهويتين اختلاف بالذات ، فلا يعقل زواله ، وهذا ربما يزداد توضيحه فيقال : إن عدم الهويةتان فلا اتحاد ، بل وحدث ثالث ، وإن عدم أحدهما فلا ، إذ لا يتحد المعدوم بالموجود ؛ وإن وجدافهما اثنان كما كانا ، والقرض هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد ؛ وظن بعض الناس أنهم حاولوا الاستدلال ففزع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما وإنما يكونان اثنين لو لم يتحدا . .

المقصد التاسع : الائتمان عند أهل الحق ثلاثة أقسام : -

أحدها المثلان : وهما الموجودان المشتركان فى الصفات النفسية ؛ ويترامها المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ؛ ولذلك قد يعرف به ، وقد يقال : ما بهد أحدهما ممد الآخر ، ولأن الصفة النفسية ما يعود الى نفس الذات ، لا إلى معنى

زائد، فالتماثل أمر ذاتي ليس لمعنى زائد . وأما عند مثبتى الأحوال منازكا لتقاضى فيه تردد ؛ إذ قال تارة : انه زائد ويخلو عنه بتقدير عدم خلق الغير ؛ وأخرى : غير زائد ويكفى بتقدير الغير ؛ فان صفات الاجناس لاتعمل بالغير اتفاقا . ثم من الناس من ينفى التماثل ؛ لأن الشيعيين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية ؛ أو اختلفا من وجه فلا تماثل ؛ والجواب : منع الثانية ؛ إذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية ؛ قالت المعتزلة . هما المشتركان فى أخص وصف النفس ، فان أرادوا انهما مشتركان فى الأخص دون الأعم فحال ، وإلا فاذا ذكرناه أصرح ، مع أنه يلزمهم تعليل التماثل - وهو حكم واحد بعلل مختلفة ؛ وأيضا : فالتماثل للمثلين أما واجب فلا يعلل على رأيهم ؛ أولا ؛ فيجوز كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين أخرى ؛ وقال النجار : هما المشتركان فى صفة إيجاب وليس أحدهما بالثاني ؛ ويلزمه السواد والبياض ؛ وبمائلة الرب للربوب ؛

وثانيها الضدان : وهما معنيان يستحيل لثباتهما اجتماعهما فى محل من جهة ؛ فمعنيان : يخرج للعدم والوجود والأعدام والجواهر والمواد والعرض ، والتقديم والحادث ؛ ويمتنع اجتماعهما ، نحو السواد والحلاوة ؛ ولثباتهما ؛ العلم بالحركة والمكون معا ، والحركة الاختيارية مع العجز ؛ ومن جهة ، نحو الصغر والكبر والقرب والبعد ؛ فلا يوجب العقل تضادا فى الأمور الاعتبارية ؛ وبالحسن والقبح والحل والحرمه ؛ وأما اتحاد المحل فلم يشترطه المعتزلة ؛ فانهم قالوا : العلم بالشيء اذا قام بجزء من القاب فانه يضاد قيام الجهل بجزء آخر ؛ والاتصاف الجملة بهما ؛ إذا التابعة للحياة اذا قامت بجزء ثبت حكمها للجملة عندهم ؛ بل زادوا عليه فلم يشترطوا المحل ؛ إذ قالوا : ارادة الله تضاد كراهيته ؛ وهما حادثان لافى محل ؛ ويرد عليهم الموت الحلية ، فانهما ليعا ضددين عندهم مع لمتناع اجتماعهما وثالثها المتخالفان : وهما غير الأولين ، فرممه ؛ ما موجودان لا يشتركان فى صفة النفس ؛ ولا يمتنع اجتماعهما لثباتهما فى محل من جهة ؛ وقيل : غير المثلين ؛

فيكنى: موجودان لا يشتركان في صفة النفس ؛ ولا يضر الاشتراك في بعض صفة النفس ؛ كالوجود والقيام بالمحل ؛ وهل يسميان مثلين باعتبار ما اشتركا فيه ؟ تردد ؛ ويرجع الى مجرد الاصطلاح ؛ وعليه يحمل قول النجاشي تعريف التماثل ؛ فانه تماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا ؛ والنزاع في اطلاق ؛ ومأخذه السمع ؛ واعلم ان الخلاف في الغيرين حائد ههنا ؛ فهم من لا يصف الصفات بالتماثل والاختلاف ؛ ومنهم من يصفها بهما .

المقصد العاشر . كل متماثلين فانهما لا يجتمعان ، واليه ذهب الشيخ ؛ ومنعه المعترلة الاثر ذمة قالوا : لا يجتمع حركتان .. لنا مسالك ..

الاول : يجب عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض .

الثاني : الازام في العلمين النظريين ؛ إذ يلزم النظر في المعلوم

الثالث : أنه لا يجب ؛ فيجوز اتصافه بضد المثل وانه ضد له .

الرابع : لو جاز لم يمكننا الجزم بأن القام بالمحل سواد واحد ، وفيها نظر .

فالأول .. اذ عدم التمايز في نفس الامر ممتنع ؛ وعندنا غير ممتنع .

والثاني .. لأنه لا يوجب السلب الكلي .

والثالث .. لأنه فرع جواز الخلو ؛ وان المحل لا يخلو عن الشيء وضده .

والرابع .. للالزام ،

لهم : الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كبة ثم سواد ثم حلوكه ، وليس ذلك الا لتضاعف أفراد السواد عليه . والجواب : أن كل واحد منها لون مخالف للآخر ، وتتوارد على الجسم بدلا ، وبالتالي يزول الأول ولا يتصور اجتماعهما

المقصد الحادي عشر : قال الحكماء : المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمان .

واحد في ذات واحدة من جهة واحدة ، فاما أن لا يكون احدهما سلبا للآخر أو يكون .

والأول : إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس الى الآخر فهما المتضايقان ،

وإلا فهما الضدان ، وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية المخلاف والبعيد؛ كالسواد والبياض دون الحمره والصفرة ، قالوا: وقد يلزم أحدهما المحل إما بعينه كالبياض للتلج ، أو لا بعينه كالحركة والسكون للجسم ؛ وقد يخلو المحل عنهما ، إما مع اتصافه بوسط ويعبر عنه باسم وجودى كالمز ؛ أو بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر ، أو دونه فيخلو عن الوسط ؛ كالشفاف وأيضا: فديمكن تعاقبهما على المحل كالسواد والبياض ؛ أولا كالحركتين الصاعدة والهابطة إن قلنا: بينهما سكون

واعلم أن التضاد لا يكون إلا بين أنواع جنس واحد ؛ ولا يكون إلا بين الأنواع الأخيرة ؛ وما يتوهم بمخلاف ذلك نحو التفضيلة والذيلة ، ونحو الخير والشر ، فن العدم والملسكة ، أو التضاد فيه بالعرض ؛ وضد الواحد لا يكون إلا واحدا ، فارجع إلى ما لها ضدان هما التهور والجبن ؛ بل لتضاد إلا بين الأشراف كل ذلك ثبت بالاستقراء . والضدان عندهم أخص مما عند المتكلمين والثاني: إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل للأمر الوجودى فقدم ومملكة ؛ فإن اعتبر قبوله له في ذلك الوقت كالكوسج ؛ فإنه عدم اللحية عن من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتحميا ؛ لا الأمر ؛ فهو العدم والمملكة المشهوريان ؛ وإن اعتبر قبوله له أعم من ذلك ، بل بحسب نوعه ، أو جنسه القريب أو البعيد ؛ كالمعنى للمعرب ، لا كعدم القيام بالغير للمفارق ، فهو العدم والمملكة الحقيقيان ؛ وإن لم يعتبر ذلك فسلب وإيجاب ؛ نحو الانسان واللا انسان .

خاتمة : التقابل بالذات إنما هو بين السلب والإيجاب ، وغيرهما من الأقسام إنما ثبت فيها التقابل ؛ لأن كل واحد منهما معتزم لسلب الآخر ؛ ولولاه لم يتقابلا ، فإن معنى التقابل ذلك ؛ فالتخير ؛ فيه أنه ليس بشئ وهو عارض ، وفيه أنه خير وهو ذاتي ؛ وكونه شرا ينفي كونه عارضا ؛ وكونه ليس خيرا ينفي القاتى ؛ والثاني للذاتى أقوى ؛ فهو أقوى التقابلات ، وقيل: بل التضاد ، إذ فيهما مع السلب أمر آخر زائد ، وهو غاية المخلاف .

المركب الخامس في العلة والمعلول . وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : — تصور احتياج الشيء إلى غيره ضروري ؛ فالمحتاج إليه يسمى علة، والمحتاج معلولا ، والعلة إما جزء الشيء، أو خارج عنه .
والأول : إن كان به الشيء بالفعل ؛ كالمشيئة للسري ، فهو الصورة ؛ وإن كان بالقوة ؛ كالخشب له فهو المادة ، ولها أسماء باعتبارات مختلفة ؛ فإذ تتوارد عليها الصور المختلفة ، وقابل : من جهة استمدادها للصور ، وعنصر : إذ منها يبدأ التركيب ؛ واسطعس : إذ إليها ينتهي التحليل ؛ وهاتان علتان للماهية ، كما أنهما علتان للوجود ، فيخصان باسم علة الماهية .

والثاني : إما ما به الشيء ؛ كالنجار له وهو الفاعل ؛ وإما ما لأجله الشيء ، كالجلوس عليه له وهو الغاية ؛ وهاتان يخصان باسم علة الوجود ؛ والأوليان لا توجدان إلا للركب ؛ والغاية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار . وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضا تشبيها ؛ والغاية معلولة في الخارج ، وإن كانت علة في الذهن ؛ فإها علاقة العلية والمعلولية . ويسمى جميع ما يحتاج إليه الشيء علة تامة ، وأنها قد تكون علة فاعلية ، أو مع الغاية كما في البسيط ، وقد تكون مجتمعة من الأربع كما في المركب . والعلة الناقصة متقدمة ؛ وأما العلة التامة فمجموع أمور كل واحد منها متقدم . وأما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر ، إذ مجموع الأجزاء هو الماهية ، ولا يتصور تقدمها على نفسها ، فضلا عنها مع انضمام أمرين آخرين إليها . فان قيل : قد تركت قسما وهو الشرط . قلنا : انه جزء بفاعل بالحقيقة ؛ لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية ؛ ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع . فان قلت : فعدم المانع جزء من علة الوجود ، وانه خلاف الضرورة . قلنا : قلنا : عدم المانع لا يتحقق له في نفس الأمر ؛ ولا يتميز له ولا ثبوت ؛ فكيف يكون مبدأ لوجود الغير ؛ نعم :

انه قد يكون كاشفا عن شرط وجودي؛ كعدم الباب المانع للدخول؛ فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه؛ وكعدم العمود المانع لسقوط السقف؛ فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحريك السقف فيه للسقوط، الا أنه ربما لا يعلم الا بلازم عدمي، فيعبر عنه بذلك، فيسبق الى الاوهام أنه مؤثر المقصد الثاني: - الواحد بالشخص لا يعمل بهمتين مستقلتين لوجهين.

الأول: لو علل بمسقتين لكان محتاجا اليهما للعلية، مستغنيا عنهما؛ إذ بالنظر الى كل واحد منهما يوجد ولو لم يوجد الآخر وهو معنى الاستغناء. الثاني: اما أن يكون لكل واحد منهما أثر، فشكل جزء العلة التامة، أو لأحدهما، فهي العلة؛ أو لا شيء منهما، فلا شيء منهما بعلته؛ وجوز به بعض المعترلة؛ كجوهر فرد ملتصق بيد اثنين، يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر على سوية في القوة والسرعة.

وأما المثلان فهما واحد بالنوع، فيجوز تعليله بمسقتين كالمخالفة، فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد؛ ثم انه يعمل كل بحله عند من يقول بأن المخالفة أمر ثبوتي؛ وأيضا: فالحرارة نوع واحد، ثم يعمل فرد منها بالنار، وفرد بالشمس؛ وفرد بالحركة؛ وسننبه على عدم تماثل أفرادها فيما بعد. فان قيل: المأهبة ان اقتضت الحاجة الى أحدها علل الأمران بها، والا استغنت عنهما فلا تعمل بشيء منهما. قلنا: هي تقتضي الاحتياج الى علة ماء والتعيين من جانب العلة

واعلم أن هذا التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها؛ فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين الى كل منهما؛ بل الى مفهوم أحدهما الذي لا ينافي الاجتماع المقصد الثالث: - يجوز عندنا استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط، وكيف لا ونحن نقول: بأن جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى. ومنعه الحكماء الا بتعدد آلة أو شرط أو قائل. وأما البسيط الحقيقي الواحد من جميع

الجهات فلا.

لنا: الجوهرية علة للتحيز ولقبول الاعراض، فهما أقران بسيط، لا يقال: أحدهما باعتبار الحال، والآخر باعتبار الحيز؛ لأننا نقول: بل الكلام في قابليته لها وهو من عوارض ذاته
والحق أنه لا يتم الا ببيان بساطة العلة، وكون الأمرين وجوديين، وانتفاء تعدد الآلة والشرط.

أحتج الحكماء بثلاثة أوجه :-

الأول : لو كان مصدرا لـ (أ) ول (ب) لكان مصدرية (أ) غير مصدرية (ب) فإن دخل فيه هما أو أحدهما لزم التركيب؛ والا لكان مصدرا لمصدريتهما وعاد الكلام فيهما ولزم التمسك.

الثاني : أننا لما رأينا الماء يوجب البرودة، والنار توجب الصخونة، قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة، فلولا أنه مركوز في العقول أن اختلاف الأثر لا يكون الا باختلاف المؤثر، لما كان كذلك.

الثالث : أنه لو كان مصدرا لأثرين لكان مصدرا (أ) و(ب) وليس (أ)

وأنه تناقض . والجواب :

عن الأول: أن المصدرية أمر اعتباري، فلا تكون الذات مصدرا لها، لأن المحتاج الى الموجد ماله وجود . وإن سلطنا : فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع

وعن الثاني : أن الاستدلال إنما هو بالتخلف لا بالاختلاف، فأنما لما رأينا نارا ولا برد، وماء ولا حر، علمنا أنهما مختلفان

وعن الثالث : لا نسلم أن صدور (أ) ولا (ب) تناقض، فإن تقيض صدور (أ) هو لا صدور (ب) وأما صدور لا (ب) فلا يناقضه

المقصد الرابع : قال الحكماء : البسيط لا يكون قابلا وفاعلا، والافهم مصدر للقبول والفعل . وقد عرفت جوابه، وأيضا: فذهبة الفاعل إلى المتعول بالجواب،

ونسبة القابل الى المقبول بالامكان . والجواب : أنه لا يمتنع أن يكون للشيء نسبتان مختلفتان من جهتين ، فتجب من جهة ، ولا تجب من جهة . ومنهم من أجاب بأن نسبة القابل بالامكان العام ، وهو لا ينافي الوجوب . وأورد عليه أنه بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ، ولذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول ، ويتم الدليل ، إذ نقول : نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب ، ونسبة القابل لا يتعين أن تكون كذلك ، إلا أن يعاد الى الجواب الاول فيكون الثاني لغوا

المقصد الخامس : قال الحكماء : القوة الجماعية لا تميد أثرها غير متناه ، لافي المدة ولا في الشدة ولا في المدة . واحتجوا عليه بأن قوة النصف في الطبيعي نصف قوة الكل ، لتساوي الصغير والكبير في القبول ، لأنه للجسمية المشتركة وتفاوتهما في القوة ، فإنها تنقسم بانقسام المحل ، وقوة النصف في القسري النصف ، لتساوي في الفاعل فرضا والتفاوت في القابل ، اذ المعاق في النصف أعنى القوة الطبيعية أكثر ؛ فإذا فرضناها من مبدأ واحد فالأقل اما متناه والاكثر ضعفه ؛ وضعف المتناهي متناه ، وهو خلاف المفروض ؛ واما غير متناه ، فتقع الزيادة عليه في الجهة التي هو بها غير متناه ، فهو متناه ، وانه محال . وهذا الدليل مبنى على عدة أمور كلها ممنوعة

الاول : ان القوة الجماعية مؤثرة

الثاني : ان النصف له قوة

الثالث : أنها نصف قوة الكل

الرابع : امكان فرضهما من مبدأ

الخامس : وجود الحركتين ليقبلا الزيادة والنقصان

ثم قد يوجدان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء ؛ كنفلك القمر وزحل . ثم انه منقوض بالافلاك ؛ فان الحركات الجزئية لا تستند الى تعقل كلي بل الى قوى جسمية مع عدم تناهيها عندهم

المقصد السادس : الدور بمنتهى وهو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر ، بواسطة أو دونها ، لأن العلة متقدمة على المعلول ؛ فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على نفسه بمرتبتين ، فإن قيل : معنى التقدم بالعلة أن كان نفس العلة كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته ؛ فيمنع بطلانه ؛ لأنه عين المتنازع فيه . وإن أردت به أمرا وراء ذلك فلا بد من تصويره ثم تقريره ؛ فإنا من وراء المنع في المقامين . فالجواب : معنى تقدم العلة أن العقل يجزم بأنها مالم يتم لها وجود لم توجد غيرها ، وهو المصحح لقولنا : كانت العلة فكان المعلول من غير عكس ، فإن أحدا لا يشك في أنه يصح أن يقال : تحرك اليد فتحرك الخاتم ، ولا يصح أن يقال : تحرك الخاتم فتحرك اليد ؛ والتقدم بهذا المعنى تصوره وثبوته ضروري . وقد يقال : كل واحد منهما مفتقر الى الآخر المفتقر اليه ، فيلزم افتقاره الى نفسه وإنه محال ، إذ الافتقار نسبة بين الشيئين ؛ والاقوي أن نسبة المفتقر اليه بالوجوب ؛ والمفتقر الى المفتقر اليه بالامكان ، وهما متنافيان . ولا يرد المضافان لأنهما اعتباريان ، أو تلازمهما لوحدة الدبب . ومع ما سبق فإن عنى بالافتقار امتناع الانشكاك فقد يتعاكس ؛ ولا امتناع . وإن أريد مع نعت التأخر ، جاء في التأخر ما جاء في التقدم بعينه

المقصد السابع : العلة يجب أن تكون مع المعلول ؛ والا فقد افتقرا ؛ فليس وجوده لوجودها . فإن قيل : لعلها في الزمان الأول توجد في الزمان الثاني ، قلنا : الابتعاد أن كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف عنه ؛ وإن كان غيره كان ذلك موجبا في الحال له في ثاني الحال ، فله إيجاب وتسلسل ؛ وفيه نظر . لأنه ليس موجبا بل إيجابا ، والا لزم التسلسل معالقا ؛ ولأن الضرورة تنفي كون الإيجاب نفس المعلول . وقد يجاب : بأنه لا معلول حال إيجاب العلة بالعكس ؛ فليس حصوله لا إيجابها له ، والأولى هو التعويل على الضرورة ، فإن معنى الإيجاب هو

أن يكون وجوده مستندا إلى وجودها ومتعلقا بها، لو ارتفعت ارتفع؛ وبالجملة:
فليس وجوده عن علة غير إيجاد العلة وإيجابها إياه، فلا إيجاد حال العدم بالضرورة
المقصد الثامن : التسلسل محال، وهو أن يستند الممكن إلى علة، وتلك العلة
إلى علة، وهلم جرا، إلى غير النهاية. لوجوه:

الاول : جميع تلك السلسلة - أي بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها
شيء منها - ليس بمعدوم، والا فبعدم جزء، والمفروض عدم دخول غير الاجزاء
التي كل واحد منها موجود، فهو موجود، إذ لا واسطة، وليس يوجب لاحتياجه
إلى كل جزء، فهو ممكن، فله علة خرجة، إذ الموجد للشيء لا يكون نفسه ولا
شيئا من أجزائه، ولا أوجد نفسه وأنها توجد جزءا، فإن جميع الاجزاء لو
وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها، فلم تكن علة، فلا يكون ذلك الجزء مستندا
إلى علة داخلية في السلسلة، وهو خلاف المفروض

الثاني : أنا نفرض من معلول ما إلى غير النهاية جملة، وعمما قبله بمتناه إلى
غير النهاية جملة أخرى، ثم نطبق الجملتين من ذلك المبدأ، فالأول بالأول
والثاني بالثاني وهلم جرا، فإن كان بأزاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة
كان الناقصة كالزائدة. هذا خلف، والا وجد في الزائدة جزء لا يوجد بأزائه
في الناقصة شيء، وعنده تنقطع الناقصة فتكون متناهية، والزائدة لا تزيد
عليها إلا بمتناه، والزائد على المتناهي بمتناه متناه، فيلزم انقطاعهما وتناهيهما
هذا خلف، وهذا الدليل هو العمدة، وقد نقض بمراتب الأعداد، لأن الدليل
قائم فيها مع عدم تناهيها، والجواب: أن المعلومات قد ضبطها وجود، فليس وهما
محضا حتى يكون انقطاعها باققطاع الوهم وذاهبا باعتبارها، بخلاف مراتب الأعداد،
وتحقيقه : أن الأعداد ليس فيها جملتان في نفس الأمر تطبيقان، فنختار أنهما
تنقطعان باققطاع الوهم أو أنهما لا ينقطعان، ولا يلزم تماويهما في نفس الأمر،
بخلاف ماله وجود فانه يلزم إما انقطاعه في نفس الأمر أو علمه في نفس الأمر

وكلاهما محال . وإنما قلنا قد ضبطها وجودا ليتناول كل ماله وجود إما معاً وإما على سبيل التعاقب ، فإن ترتبهما ليس بمجرد اعتبار الوهم . وقال الحكماء : إنما يتمتع التسلسل في أمور لها وجود بالفعل ، وترتب إما وضعا وإما طبعاً ليسقط عنهم ذلك النقص . وأنت تعلم أن الدليل مأم لتقيامه في كل ماضبطه وجود فتخصيص المدلول اعتراف بالتخلف ، وأنه يوجب بطلان الدليل

الثالث : ما بين هذا المعلول وكل علة متناه بلا أنه محصور بين حاصرين . فيكون الكل متناهياً ، لأنه لا يزيد على ذلك إلا بواحد . فإنه إذا كان ما بين هذا الجزء من المسافة وكل جزء لا يزيد على فرسخ يكون المجموع لا يزيد على فرسخ إلا بجزء ضرورة . ومالا يزيد على المتناهي إلا بواحد . فهو متناه واعترف من احتج به بأنه حدثي

الرابع : لو تسلسل العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل . والتالي باطل ، وأما الشرطية : فلأننا إذا فرضنا سلسلة من معلول أخير إلى غير النهاية كان كل ماعو علة فيها فهو معلول من غير عكس فإن الأخير معلول وليس بعلة ، وأما الاستثنائية فلأن العلة والمعلول متضايقان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود ، فلا بد أن يوجد بازاء كل واحد واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة

الخامس : أنا سنبين انتهاء الكل إلى الواجب لذاته ، وعنده تنقطع السلسلة وهذا يختص بالتسلسل في العلل وإنما يتم إذا أثبتنا الواجب بطريق لا يحتاج فيه إلى ابطال التسلسل والالزام الدور

المقصد التاسع : الفرق بين جزء العلة وشرطها أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر كيبوسة الحطب للاحراق . والجزء ما يتوقف عليه ذاته . وعدم المانع قد علمت أنه كاشف عن شرط وجودي ، وعده من جملة الشروط نوع من التجوز

المقصد العاشر : في العلة والمعلول على اصطلاح منبثي الاحوال وأحكامهما
عندهم . وفيه مسائل :

المسألة الاولى : في تعريفهما : وأقرب ما قيل فيه قول القاضي : العلة صفة
توجب لمحلها حكما ، فيخرج الجواهر ويتناول الصفة القديمة والحديثة . ومعنى
الايجاب ما يصحح قولنا : وجد فوحد ، ولحلها يشعر بأن حكم الصفة لا يتعدى
المحل فلا يوجد العلم والقدرة والارادة للعلوم والمقدور والمراد حكما . وعلى هذا
فالمعلول الحكم الذي توجبه الصفة في محلها ، وأما نحو قولهم العلة ما توجب
معلولها عقيبها بالاتصال أو ما كان المعتل به معللا وهو قوله كان كذا لأجل
كذا . فدورى ؛ وما تغير حكم محلها . أو التي يتجدد بها الحكم فيخرج
الصفة القديمة

المسألة الثانية : قال أكثر أصحابنا : حكم العلة لا يتعدى محلها ، وأنكره الاستاذ
تقريبا على القول بالحال وان أنكره . والبصريون من المعتزلة حيث قالوا :
الله يريد بارادة حادثه قائمة بذاتها . وقالت المعتزلة : توابع الحياة كالعلم والقدرة
إذا قامت بجزء من الحى أوجبت للمجموع حكمها . فكانت طالما قادرا .
مخلاف غيرها كالألوان ، واختلفوا في الحياة فألحقها الخلق منهم
بالقسم الثانى فأنها ليست من توابع الحياة ، احتج أصحابنا بأن صفة العلم ولم
تتم بمحل الحكم ، لقامت أما بنفسها ويبطله أنها عرض وأن نسبتها الى المحال
سواء . أو بمحل آخر فيكون زيد طالما يعلم قائم بعمره وهو باطل بالضرورة .
فأن قيل : وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته مع قيامه بنفسه ، وأنما نجوزة إذا
كان جزءا لمحل الحكم وما ذكرتم ليس كذلك . ، وأيضا : فأنه تمثيل فلا يفيد
الحكم الكلى ، وجوزتم كون البارى فعلا والتعلل ليس قائما به . والعلم والقدرة
بوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا ونحوه . قلنا : من قال : يكون وجود
الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته لأنه مشترك بين الجوهر والعرض ، وقيام العلة

بجزءه لو أوجب الحكم للكل لزم كون الكل عالما جاهلا إذا قام العلم بجزءه والجهل بآخره ، لا يقال . هذا تقدير محال لتضادها باعتبار تضاد حكيمهما ؛ لأننا نقول : أنه جائز لقائنه وامتناعه لتضاد حكيمهما باعتبار تعدبتهما الى غير محله . فيكون هو المحال . وأيضا : فقد تقوم القدرة بيد والمعجز بأخرى . وأما الفعل فلا يوجب لمحله حكما . ولا العلم ونحوه لمتعلقه وإلا كان للمعدوم صفة ثبوتية .

المسألة الثالثة : العلة وجودية باتفاقهم ، لكن اختلفت طرقهم في بيانه فذهب من ادعى الضرورة . فإن الكلام في الحكم الثبوتى والعدم المحض والنفى الصرف لا يكون موجبا له قطعا . ومنهم من احتج عليه بوجوه .

الأول : لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم . فإذا عدما عن محل كان عالما جاهلا . قلنا : - النزاع في ثبوت الصفة المدمية لا في سلب الصفة ، وأيضا . فلا نعلم اجتماع المدميين إذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم . وبينهما تضاد .

الثانى : شرط العلة قيامها بالحل ولا يتصور في العدم . قلنا : أن أردت بالقيام وجوده له . ففيه النزاع . أو اتصافه به فقد يتصف بالعدمى .

الثالث : الايجاب صفة ثبوتية لأن تقيضه عدمى . قلنا : قد عرفت ما فيه ، فإن قيل الموجب للعالمية أما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك ، أو العلم مع الوجود فتتركب العلة وهو باطل اتفاقا ، أو العلم وأنه حال فليس بموجود ، قلنا : العلم الذى هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود .

المسألة الرابعة : العلة العقلية مطردة أى كلما وجدت وجد الحكم ، وهذا مما لا خلاف فيه أصلا ، ومنه كسمة أى كلما انتفت العلة انتفى الحكم ، ولا خلاف فيه في الاحوال الحادثة واوجبه الاصحاب في التقديم ومنعه المعتزلة . ويلزمهم . إما تعليل العالمية بغير العلم أو ثبوتها من غير دلة . فجاز في المقارنة في العلم وسياقها تماما في بحث الصفات

وأعلم أن كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين. لا يقال فيا إذا تمايز العلة عن غيرها ؟ لأننا نقول بضرورة العقل أو بدليل آخر .

المسألة الخامسة : ليجاب العلة لا يكون مشروطاً بشروط اتفاقاً فإنه لا يشعور علم بلا عالمية سواء علمنا الشرط ووجوده أم لا. فأن قيل : اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالحل والحياة ، وانتفاء اضداده . قلنا هذه شروط وجوده والسكلام في شروط تأثيره

المسألة السادسة : لا توجب العلة الواحدة حكيمين مختلفين وقد اختلف فيه . واعلم أنه . ان جار الانفكاك كالعالمية بالسواد وبالبياض امتنع . وإلازم عدم الانفكاك أو عدم الاطراد . قيل ههنا اشكالان .

الأول : أنه علم واحد عالمية ومتعددة أذ كونه عالماً بالسواد غير كونه عالماً بالبياض . قلنا : ألزمه القاضى واثبت الصعلوكى علوماً غير متناهية وأما نحن فنمنع تعدد العالمية وأنما التعدد في تعلق العلم أو العالمية . وأما في الشاهد . فالعلم متعدد .

الثاني : الحياة توجب صحة العالمية والقادربة قلنا . شرط لاعلة . وأما ان امتنع الانفكاك كالعالمية بالسواد وبالعلم بها فقال أمام الحرمين يجوز الأمران والآمدى في الشاهد من جنس واحد ويمتنع في المختلفة والغائب

المسألة السابعة : لا يثبت حكم بعلمين عكس الأول ، أما على الجمع فلا أنه استغنى بكل عن كل كما مر ، ولأن العلمين إمام مثلاً أو ضدان فلا يجتمعان ، أو مختلفان فيجوز افتراقهما فلا اطراد . وأما على البديل فضرورة أنه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة أخرى فان قيل : العالمية معللة بعلم الله وعلماً وهى حكم واحد . قلنا : لا مخالفة بين العلمين إلا بعارض . وأما على سبيل التركيب فلا أن حقيقةهما

حال الانفراد والاجتماع واخذة، فادالم تؤثرا منفردتين لم تؤثرا مجتمعتين ، ولأن الصفات المختلفة لها أحكام مختلفة ضرورية .

المسألة الثامنة : فى الفرق بين العلة والشرط وهو من وجوه :-

الاول : العلة مطردة والشرط قد لا يطرده كالحياة للعلم

الثانى : العلة وجودية والشرط قد يكون عديميا كالتفاه الضد وهو مختار القاصى .

الثالث : قد يكون متعددأ أو مركبا .

الرابع . الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته :

الخامس : العلة لا تتعاكس بخلاف الشرط ، إذ قد يشترط وجود كل من الأمرين بالآخر ، قال به القاضى ومنعه بعض أصحابنا . والحق جوازه إن لم يوجب تقدم الشرط كقيام كل من اللبنتين بالآخرى .

السادس : الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط كتعلق القدرة للحدث .

السابع : الصفة لها شرط وليس لها علة .

الثامن : الواجب لم يتفق على عدم شرطه .

التاسع : العلة مصححة اتفاقا وفى الشرط خلاف قال به القاضى كالحياة

للعلم . ومنعه المحققون لجواز توقفه على شروط آخر .



الموقف الثالث

في الأعراض وفيه مقدمة ومراسد

المقدمة في تقسيم الصفات

الصفة الثبوتية عندنا تنقسم الى تفهية . وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد، ككونها جوهرًا أو موجودًا أو ذاتًا ، ومعنوية . وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز والحدوث وقبول الأعراض ، وقال بعض بناء على الحال : النفسية مالا يصح توهم ارتفاعه عن الذات، والمعنوية تقابلها ، وأما عند المعتزلة فاربعة أقسام :-

الأول : النفسية فقال الجبائي : هي اخص وصف النفس التي بها يقع التماثل والتخالف ، ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس ، وقال الاكثرون . هي العفة اللازمة ، فجوزوه واثبتوا أنها يشترك فيها الموجود والمعدوم .
الثاني : المعنوية ، فقال بعضهم . الصفة المعللة ، وقيل الجائزة .

الثالث : الحاصلة بالفاعل وهي الحدوث ، وليست تفهية ، إذ لا تثبت حال العدم ، ولا معنوية لأنها لا تعلق بصفة .

الرابع : التابعة للحدوث ولا تأثير للفاعل فيها ، فنها واجبة كالتحيز وقبول الأعراض للجوهر ، ومنها ممكنة تابعة للإرادة ، ككون الفعل طاعة أو معصية ، وغيرها ككون العلم ضروريًا ، وبينهم خلاف في تبعية الاتقان للعلم ، وفي الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوبًا ، أو بالإرادة ؟

المرصد الأول في إبحائه السككية وفيه مقاصد

المقصد الأول : في تعريف العرض . أما عندنا فوجود قائم بمتحيز ، وأما عند المعتزلة فما لو وجد لقيام بالمتحيز لأنه ثابت في العدم عندهم ، ويرد عليهم

الفناء فانه عرض عندهم . ولا ينمكس على أصل من أثبت عرضا لافى محل كأبى
الحذيل للسلام ، واما عند الحكماء : فاهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع
أبى فى محل مقوم . ومعنى وجوده فى كذا وان كان يطلق على معان مختلفة أن
يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع .

المقصد الثانى : فى أقسامه عند المتكلمين . وهو اما أن يختص بالحى وهو
الحياة وما يتبعها من الإدراكات وغيرها كالعلم والقدرة ، وإما أن لا يختص به
وهو الآكوان . والمحسوسات

واعلم أن انواع كل واحد من هذه الأقسام متناهية بحسب الوجود ، دل
عليه الاستقراء ، وهل يمكن أن يوجد منه أنواع غير متناهية ؟ فن منعه
نظر الى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان فهو متناه ، ومن جوزه فلا أنه
ليس عدداً أولياً من عدد كما مر ، والحق هو التوقف ؛ لضعف المأخذين ، ووجه ظاهر .
المقصد الثالث : فى أقسامه عند الحكماء ، ذهب الحكماء إلى أنه منحصر فى المقولات
التمتع . ولم يأتوا فى الحصر بما يصاح للاعتداع عليه ، وعندهم الاستقراء ، قالوا
العرض إما أن يقبل لذاته القسمة أم لا ، والأول الكم ، وإنما قلنا لذاته ليخرج
الكم بالعرض ، كالعلم بمعلومين ، والمراد بالقسمة هنا . ان يفرض فيه شئ غير
شئ ، فيدخل فيه المتصل والمنفصل ، فلا يرد قول الإمام الرازى أنه مختص
بالم متصل ، فيكون الحد غير جامع ، والثانى اما أن يقتضى النسبة لذاته ، أى يكون
مفهوما معقولا بالقياس الى الغير أولاً ، والثانى الكيف ، فرسمه عرض لا يقبل القسمة .
والنسبة لذاته ، فلا يرد الوحدة لأنها عدمية ، والأول النسبة واقسامه سبعة :-
الأول أين . وهو حصول الجسم فى المكان أبى فى الحيز الذى يحصيه ، وقد
يقال لكونه فى مثل الدار أو البلد مجازا .

الثانى متى : وهو الحصول فى الزمان أو طرفه كالخروف الآتية .

الثالث الوضع : وهو هيئة تعرض للشئ بسبب نسبة اجزائه بعضها إلى

بعض ، والى الأمور الخارجة ، فالقيام والاستلقاء وضمان لاختلاف نسبة الأجزاء الى الخارج .

الرابع الملك : وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به ؛ وينتقل بانتقاله وبهذا يمتاز عن المكان ، سواء كان طبيعيا كالأهاب ، أولا ، ومحيطا بالكل كالثوب ، أو ببعض كالثام

الخامس الأضافة : وهى النسبة المتكررة ، أى نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة ، كالأبوة ، فأنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة ، وأنها نسبة ، فأذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن حصل هيئة هى الآين ، واذا نسبنا الى كونه ذا مكان كان مضافا . وبهذا : يمكنك الفرق بين النسبة والمضاف ، فاعقله وتحققه فى سائر النسب ، فإنه مما قد طول فيه ، وحاصله ما قلنا

السادس أن يفعل : وهو التأثير ، كالمخن ، مادام يسخن ، فهو اذا غير ماهو مبدأ للسخونة ، لأنه يبقى بعد التسخين

السابع أن يفعل : وهو التأثير ، كالمتمخن مادام يتمخن ، فهو اذا غير اسخونة لبقائها بعده ، وغير استعداده لها ؛ لثبوته قبله .

قيل : الوحدة والنقطة خارجة عنها فبطل الحصر؛ فقالوا : لانعلم انهما عرضان ، اذلا وجودهما؛ وإن سلمنا : فنحن لم نحصر الأعراض فيها ، بل المقولات وهى الاجناس العالية ، فلا تردان إلا اذا اثبت أن كلا منهما مقول على ماتحته . قول الجنس وتحتة أجناس ، ولا يندرج فيما ذكرنا ، ولم يثبت شئ منها .

واعلم أنه لم يثبت كون كل واحد من التمتع جنسا لما تحتة ؛ لجواز أن يكون ماتحته أمورا مختلفة بالحقيقة وهو مارض لها ، ولا كونها أجناسا عالية لجواز أن يكون ماتحتها أنواعا حقيقية ، فيكون جنسا مفردا ، أو يكون اثنين منها أو أكثر داخلات تحت جنس ، فيكون جنسا متوسطا أو سافلا . ولا الحصر ، لجواز مقولة أخرى . وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته :

أنه ينقسم الى كم وكيف ونسبة كما مر ، وغيرها الجوهر ، فالنسبة إما للأجزاء وهو الوضع ، أولا ، وهى إما الى كم ، فان كان قارا ، فان انتقل به فهو الملك وإلا فهو الآين ، وإن كان غير قار فهو متى ، وإما الى نسبة فالمضاف . وإما الى كيف ولا تعقل إلا بان يكون منه غيره وهو أن يفعل ، أو هو من غيره وهو أن يفعل ، وإما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته ، بل لعارض . ولا يخرج مما ذكرنا .

والاعتراض : إنا لانسلم أن النسبة الى الكم تكون بالأحاطة ، حتى تنحصر فى الآين والملك ، كالماسة والمطابقة . وأيضا : فاعتبرت فى الوضع نسبة الأجزاء الى الأجزاء وألى الخارج ؛ فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثر الأقسام . وأيضا : فبقي النسبة الى العدد ، ولا يرهان على انتفائه . وأيضا : فالنسبة الى الزمان لا يتبين أن تكون متى ، فأن للحركة والجسم نسبة الى الزمان ، وليس لحصوله فيه . وأيضا : لانسلم أن النسبة الى الكيف لا تعقل إلا بأنه من غيره ، أو منه غيره ، وما الدليل عليه ؟ وأيضا : فالنسبة الى الجوهر معقولة كالحصول فيه وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله فى الحيز ، وبالجمله فليس ضروريا ، وأنتم مطالبون بالحجة ، ولو قيل أستقر أنا الوجود فما وجدنا غير ذلك كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع أثر ذى اثر الى الاستقراء ، وطرح مؤنة هذه المقدمات ، وإن أراد الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس ، فأن فيه تقريبا إلى الضبط ، وتبييدا عن الخط .

المقصد الرابع . فى إثبات العرض : لم ينكر وجوده إلا ابن كيسان ، والقبائلون به اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه ، إلا شذمة كأبى الهذيل ، فانه جوز إرادة عرسية محدث لافى محل ، وجعل البارى تعالى مريدا بها ، والضرورة كافية لنا فى المقامين .

المقصد الخامس . في أن العرض لا ينتقل من محل إلى محل .
 فعند المتكلمين لأن الانتقال إنما يتصور في المتحيز، وفيه نظر .. فإن ذلك هو
 انتقال الجوهر وأما انتقال العرض: فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر
 وأما عند الحكماء فلأن تشخصه ليس لذاته ، وإلا انحصر نوعه في شخصه ،
 ولا لما يحل فيه ، وإلا دار ، ولا لمنفصل ، لأن نسبتته إلى الكل سواء ، فهو
 لمحل ، فالخاص في المحل الثاني هوية أخرى ، والانتقال لا يتصور إلا مع بقاء
 الهوية، وفيه نظر .. لجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة ، ولا يلزم انحصار
 النوع في الشخص ، وربما يقال العرض يحتاج إلى المحل . فاما أن يحتاج العرض
 المعين إلى محل معين فلا يفارقه ، أو غير معين ولا وجود له ، فيلزم أن لا يوجد
 العرض ، وفيه نظر .. إذ قد يحتاج إلى محل بلا شرط التعين ، وأنه أعم من
 المعين ، فيوجد لا بشرط عدم التعين ، إذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين اعتبار
 عدم التعين فيه كما قد علمته . وأيضاً: فهو وارد في الجسم بالنسبة إلى الحيز ،
 فإن قيل : هذا انكار للحس فأذن راحة التفاح تنتقل منه إلى ما يجاوره ، والحرارة
 تنتقل من النار إلى ما يجاورها . فالجواب . أن الخاص في المحل الثاني شخص
 آخر يحدته التفاعل المختار ، أو يفيض من العقل الفعال لاستعداد يحصل له من
 المجاورة .

المقصد السادس . لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافاً
 لفلاسفة : لنا وجوه : —

الوجه الأول . أن قيام الصفة معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف ،
 وهذا لا يتصور إلا في المتحيز ، والعرض ليس بمحيز ، فلا يقوم به غيره
 الوجه الثاني . العرض المقوم به إن قام به عرض آخر عاد الكلام فيه
 وتلسل ، وإلا لجميع تلك الأعراض لافي محل . وقد عرفت بطلانه ، وإن
 انتهت إلى الجوهر فالكل قائم به وهما ضعيفتان .

إما أمر وجودى يوجب عدمه لذاته وهو طرو الضد ، أو لا يوجب له ذاته وهو المعدم بالاختيار ؛ وإما عدمى وهو زوال الشرط ، والاقسام باطلة ، أما زواله بنفسه : فلأن ذاته لو كانت مقتضية لعدمه ، لوجب أن لا يوجد ابتداء ، وأما زواله بطر وضده : فلأن حدوث الضد مشروط بانتفائه ، فإن المحل المالم يحل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد ، فلو كان انتفاؤه مع الابطال بطرياقه لزم الدور . أو نقول : لما كان التضاد من الطرفين ، فليس الطارى بأزالة الباقي أولى من العكس ، بل الدفع أهون من الرفع .

وأما زواله بمعدم مختار ، فلأن الفاعل بالاختيار لا بد له من أثر ، والمعدم نفي محض لا يصلح أثرا . أو نقول : ما أثره عدم فلا أثر له ، فليس فاعلا .
وأما زواله بزوال شرط : فلأن ذلك الشرط إن كان عرضا تسلسل ، وإن كان جوهرًا والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور ، والاعتراض عليه : أنه يزول بنفسه ، قولك فلا يوجد ، ممنوع ، لجواز أن يوجب العدم فى الزمان الثالث أو الرابع خاصة ، ثم هذا وارد عليكم فى الزمان الثانى بعينه ، فما هو جوابكم فهو جوابنا ، وأيضا قد يزول بضد ، قولك حدوثه مشروط بزواله ، قلنا : إن أوجبنا فى الشرط تقدمه منعنا ، وإلا لم يمتنع التعاكس ، كما أن دخول كل جزء من الحلقة فى حيز الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس ، وبالحلقة .. فهما معافى الزمان ، إذ العلية تقدم فى العقل ، فقد يكون طرياقه حلة مع كونها معافى الزمان كالعلة والمعلول ، وأيضا : فقد يزول لأن الفاعل الذى فعله لا يفعله ، لأنه لا يفعله ، وذلك لا يحتاج إلى أثر للفاعل ، وأيضا : لانصاف أن العدم لا يصلح أثرا ، نعم ذلك فى العدم المستمر ، وأما العدم الحادث فقد يكون فعل الفاعل ، وما الدليل على امتناعه ؟ وأيضا : فقد يزول بزوال شرط ، قولك هو الجوهر ، قلنا : ممنوع ، ولم لا يجوز أن يكون أعرافا لاتبقى على التبادل إلى أن تنتهى إلى مالا يبدل عنه وعنده يزول ؟

واعلم أن النظام طردهذا الدليل الثالث الذى هو العمدة فى الاجسام فقال:
والاجسام أيضا غير باقية ، بل تتجدد حالخالا، ومنه يعلم أنه يرد الاجسام قضا
عليه ، وقد يجاب عنه : بأنه قد يزول لمرض يقوم به كالفناء عند المعتزلة ،
أولا يخلق الله فيه عندنا ، والجواب : إن جوزتم ذلك فليجزم مثله فى العرض، إلا
أن تعود إلى أن العرض لا يقوم به عرض ، والكرامية احتجوا به على أن العالم
لا يعدم، إذ قد يبا استلزام البقاء لامتناع الزوال ، وبقاء الأجسام ضرورى ،
وسياأتيك زيادة بحث عن هذا الموضوع . ثم لقائلين ببقاء الأعراض طرق :—
الأول : المشاهدة ، قلنا : لدلالة لها كالماء الدافق من الأنبوب يرى مستمرا
وهو أمثال تتوارد .

الثانى : فليجزم مثله فى الأجسام ، قلنا : تمثيل بلا جامع ، وليس حكنا
ببقاء الأجسام بمشاهدة استمرارها ، بل بالضرورة ، وبأنه لولاه لم يتصور
الموت والحياة .

الثالث : العرض يجوز إعادته ، وهو وجوده فى الوقت الثانى ، وإذا جاز
مع تحلل العدم فبدونه أولى، قلنا : الشيخ يمنع إعادة العرض، وإن سلم: فقياس بلا
جامع ، ودعوى الأولى دعوى بلا دليل ، بل ذلك عندنا جاز وهذا ممتنع .
المقصد الثامن : العرض لا يقوم بمحلين ضرورة ، ولذلك نجزم بأن السواد
القائم بهذا المحل غير القائم بالمحل الآخر ، ولا فرق بينه وبين جزمنا بأن الجسم
لا يوجد فى مكانين ، ويؤيده أن العرض إنما يتعين بمحله ، فإن الشئ إذا علم
بليته اطمأن اليه النفس أكثر ولم نجد له مخالفا ، إلا أن قدماء المتكلمين جوزوا
قيام نحو الجوار والقرب من الإضافات المتشابهة بالطرفين ،

والحق أنهما مثلان ، فقرب هذا من ذلك يخالف بالشخص لقرب ذلك من
هذا وإن شارك فى الحقيقة ، ويوضحه المتخالفان ، ويلزمهم قيامه بأكثر من
أمرين. وقال أبو هاشم : التأليف عرض، وأنه يقوم بجوهين لأكثر، أما الأول

فلاّن من الجسم ما يصعب انشكاكه، وليس ذلك إلا لتأليف يوجب ذلك، ولا يتصور في العدم المحض، فهو صفة ثبوتية، ولا يقوم بكل واحد من الجزئين ضرورة، فهو قائم بهما وهو المطلوب. وجوابه: منع أن عمر الانشكاك لتأليف بل للفاعل المختار. وأما الثاني.. فلاّنه لو قام التأليف بثلاثة أجزاء مثلاً، لعدّم التأليف بعدم جزء واحد من الثلاثة، والثالث باطل، لأنّ الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعاً. وجوابه.. أن التأليف الذى بين الجزئين غير الذى بين الثلاثة وإن ماثله، والمنفى هو الثانى.

المرصد الثانى فى الكم وفيه مقاصد

المقصد الأول: الكم له خواص ثلاث :-

الأولى: أنه يقبل القسمة، والقسمة تطلق على الوهمية، وهى فرض شئ غير شئ، وعلى القطعية، وهى الفصل والفك، والأول من خواص الكم وعروضه للجسم ولشأُر الأعراض بواسطة اقتران السكية بها، والثانى لا يقبله الكم، فإن القابل يبقى مع المقبول، وعند الفك لا يبقى الكم الأول بعينه؛ بل يزول ويحصل كان آخران. نعم الكم يعدّ المادة لقبول القسمة الانشكاكية كما يعدّ الحركة إلى الحيز للسكون فيه وإن كان لا يمكن اجتماعهما. والمعد لا يجب اجتماعهما مع الآخر

الثانية: وجود ماد فيه بعدم؛ إما بالفعل كما فى العدد، وإما بالتوهم كما فى المقدار؛ كما يعدّ الأشل بالأذرع. ومعنى العد: أنك إذا أسقطت منه أمثاله ففى الثالثة: المساواة ومقابلاها أعنى الزيادة والنقصان؛ وهو فرع الخاصّة الأولى لأنه إذا فرض أجزاء فاما أن يوجد بأزاء كل جزء جزء أو أكثر أو أقل قال الامام الرازى: لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوطة، لأنّ المساواة اتحاد فى الكم فيلزم الدور، ولا يقبل القسمة، لأنه يمتنع بالتصل منه،

كأنه أخذ التقسمة الاتصالية ، بل بوجود العاد

المقصد الثاني : في أقسامه ، فإن كان بين أجزائه حد مشترك فهو المتصل فإن أى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء ، وبداية لجزء باعتبار ، ونهاية للجزئين باعتبار ، بحسب ما يبتدأ منه فرضا ، والا فالمنفصل كالعدد ، فأنك إن أشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة ، وابتداء الاربعة الباقية من السابع لامنه ، فلم يكن ثمة أمر مشترك بينهما ، والمتصل إما غير قار وهو الزمان ، فالآن مشترك بين الماضى والمستقبل ، وإما قار الذات وهو المقدار ، فإن انقسم في الجهات الثلاث لجسم ، أو في جهتين فسطح ، أو في جهة واحدة نقط . والمنفصل هو العدد لاغير ، لأنه لا بد أن ينتهى الى وحدات ، والوحدة ان كانت نفس ذاتها فهو الكثرة . وان كانت عارضة لها فهي كم بالعرض ، والكلام في الكم بالذات

المقصد الثالث : الأبعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول والعرض والعمق ، وأنها تطلق على معان آخر ، فلا بد من الإشارة اليها ليحصل الأمن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها ، أما الطول فيقال للامتداد مطلقا ، وللامتداد المفروض أولا ، ولأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح ، وأما العرض فيقال للسطح ، وللامتداد المفروض ثانيا ، وللامتداد الأقصر ، وأما العمق فيقال للامتداد الثالث ، وللثخن وهو حشو ما بين السطوح ، وللثخن النازل ، ويسمى حينئذ الثخن الصاعد ممكنا ، وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر ومكك المنارة ، ولعمان آخر ، مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه ، ومن رأس الانسان الى قدمه ، ومن رأس ذوات الأربع الى مؤخرها ، والعرض للآخذ من يمين الانسان أو ذوات الأربع الى شماله ، والعمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ، ومن ظهر ذوات الأربع الى الأرض . واعلم أن هذه المعاني منها ما هي كيات صرفة كالطول بمعنى الامتداد ،

ومنها ماهي كيات مع اضافة كالمفروض ثانيا ، وقد يعتبر معه اضافة ثالثة كالأطول ، أو رابعة كالأطول بالنسبة الى الغير

المقصد الرابع : الكم إما بالذات وهو ما ذكرناه ، وإما بالعرض وهو أقسام :

الأول : محل الكم كالجسم

الثاني : الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح

الثالث : الحال في محل الكم كالسواد فإنه مع الكم محلهما الجسم

الرابع : متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار

أثرها فما وصفناه بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلا أحد هذه الوجوه

واعلم أنه قد يجتمع في بعض الأمور وجهان من هذه الأربعة كما في الحركة فإنها منطبقة على المسافة ؛ فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة ، ومنطبقة على الزمان ؛ فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء ، وتقوم بالجسم المتحرك فتتجزى بتجزيه ، والكم المنفصل قد يعرض للمنصل ، كما إذا قسمنا الزمان بالساعات أو الأشل بالأذرع ، وقد يكون الشيء كما بالذات وبالعرض كالزمان ، فإنه كم بالذات ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة

المقصد الخامس : إن المتكلمين أنكروا العدد خلافا للحكاماء بالممكن : —

أحدهما : أنه مركب من الوحدات ، والوحدة ليست وجودية ، وعدم

الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة ، بيان أن الوحدة لا توجد أمران : —

الأول : لو وجدت فلها وحدة ولزم التسلسل . قالوا : وحدة الوحدة نفس

الوحدة وقد مر .

الثاني : أن الواحد قد يقبل القسمة كالجسم ، وانقسام المحل يوجب انقسام

ماحل فيه ؛ لأنه إن كان في جزء منه كان هو الواحد دون الكل ، وإن لم يكن

في شيء من أجزائه لم يكن بالضرورة صفة له ، وإن كان في كل جزء فاما بالتقام

فيتقسم الواحد بالكثير ، أولا بالتقام ، فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بآخر وهو

المراد بالانقسام ، وقول من قال هذا إنما يصح فيما يكون الحلول حلول السريان لاطائل له ؛ لأننا برهننا على أن كل جزء من المحل منتصف بجزء منها ، ولا معنى للسريان إلا ذلك ؛ فإذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها ، وأنه ضروري البطلان واثنيهما : أن يدل ابتداء على أن الكثرة عدمية ، وإلا فإن قامت بالكثير فاما من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد بالكثير ، أو من حيث عرض له أمر صار به واحدا فننقل الكلام إليه ، ويلزم التسلسل .

واعلم أن الواحد كعلمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ، ووحدته أمر وجودي بالضرورة ، وككونه لا ينقسم ؛ إذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء ، وأنه اعتباري ، والكثرة ليست إلا مجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود ، وأما أن واحدا يقوم بالمجموع ؛ فإن تخيل كان اعتباريا ؛ ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر واحد بالهوية ، وإن شئت فاستبصر بوجود في الخارج ومعدوم فيه ، أو بشخص في المشرق وآخر في المغرب ، فأثما اثنان ، وبعلم بالضرورة أنه لم يقم بهما معنى واحد ؛ بل ذلك مجرد فرض واعتبار .
المقصد السادس : أنهم أنكروا المقدار بناء على أن تركيب الجسم من الجزء الذي لا يتجزى ، فانه لا اتصال بين الأجزاء عندم ؛ فكيف يسلم أن ثمة اتصالا وأن الأجزاء بينها حد مشترك ، والتفاوت راجع إلى قلة الأجزاء وكثرتها ؛ والتسعة معناها فرض جوهر دون جوهر ، ولأعاد له غير الأجزاء ؛ اللهم إلا بالوهم ، وحكمه مردود ، واحتج الحكماء في إثباته بوجهين : —

الاول : أن الجسم الواحد تنوارد عليه مقادير مختلفة ؛ فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا ؛ وتارة بالعكس ، وتارة مدورا ، وتارة مكعبا . لا يقال لا يتغير المقدار ؛ إذ المساحة واحدة ؛ لأننا نقول . المساحة واحدة بالقوة ؛ أي مضروب إحدهما كمضروب الآخر ، وأما بالفعل فالاختلاف ظاهر ، وأيضا فالمتأني إذا اتصلا فقد بطل السطح الذي كان لها وحدت سطح آخر ، والشيء

إذا قطع حصل فيه سطحان بعد العدم ، وكل ذلك يعطى الوجود والتبدل ، وبه تبين أنه لا يكون نفس الأجزاء . والجواب : أنه فرع تقي الجزء الذى لا يتجزى ، وأما من قال به ؛ فإنه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان ؛ بل ما كان من الأجزاء فى الطول انتقل إلى العرض وبالعكس .

الثنائى : الجسم يتخلخل ويتكاثف ، وجوهر بته باقية ، والمتغير القابل للصغر والكبر زائد ، ووجودى ضرورة . والجواب : منعه ؛ فإنه أيضا فرع الهىولى وقبولها للمقادير المختلفة وإثباتها فرع تقي الجزء .

المقصد السابع : أنهم أنكروا الزمان لوجهين : -

الأول : أن الزمان أمسه مقدم على يومه ، وليس تقدما بالعلية والذات ، والشرف والرتبة ، فهو بالزمان لانحصاره عندكم ؛ فيكون للزمان زمان ، والكلام فى ذلك الزمان ، ويلزم التسلسل وأنه محال ، ومع ذلك فمجموع الأزمنة يكون أمسها مقدما على يومها بالزمان ، فزمان المجموع ظرف له فيكون داخلا فى المجموع ، وإلا لم يكن المجموع مجموعا ، وخارجا عن المجموع ؛ لأن ظرف الشيء لا يكون جزؤه وأنه محال . وأجيب بأن تقدم أجزاء الزمان ليس بزمان آخر ، فالتقدم عارض لها بالذات ولغيرها بواسطة ، إذ لا يكون كل تقدم لتقدم آخر ؛ وإلا تسلسل ، فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات ، وهو الذى نسميه الزمان :

الثانى : الزمان الحاضر موجود ، وإلا لم يكن الزمان موجودا ؛ لأنه منحصر فى الحاضر والماضى والمستقبل ، والماضى ما كان حاضرا ، والمستقبل ما سيصير حاضرا ، وإذا كان لاحاضر فلا ماضى ولا مستقبل ، فلا وجود للزمان ، وهو خلاف المفروض ، وأنه غير منقسم ، وإلا فأجزاؤه إما معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان ، والضرورة قاضية ببطلانه ، وإما مترتبة فلا يكون الحاضر كله حاضرا ، وإذا كان الإيمان غير منقسم فكذا الكلام فى الجزء الثانى والثالث ،

إذ مامن جزء إلا وهو حاضر حينما ، فيتركب من آثات متتالية ؛ والمفروض أنه موجود ، فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تنتجى ، لأنه من عوارضها وينطبق عليها ، وكذلك الجسم لأنها من عوارضه ، وأنتم لاتقولون به ، أو تبطله بدليله . أجاب عنه ابن سينا : لم قلتم إنه لو وجد فاما فى الآن أو فى الماضى أو فى المستقبل ، فان كلا منها أخص من الموجود المطلق ، ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم ، وهو مشكل ؛ لأن وجود الشئ مع أنه لا يوجد فى الحال ولا فى الماضى ولا فى المستقبل متعذر ، وقد ناقض نفسه حيث قال : جميع الحركات الماضية لاتوجد ، وإلا فى الماضى أو الحال أو المستقبل والكل باطل . قوله . لا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم : قلنا : إذا انحصر الأعم فى عدة أمور كل منها أخص ولم يوجد شئ منها لم يوجد الأعم قطعاً ، فان العام لا وجود له إلا فى ضمن الخاص . والامام الرازى نقضه بالحركة نفسها ، إذ الدليل قائم فيها ، ووجودها ضرورى . والجواب : أن الحركة تطلق بمعنى القطع ولا وجود لها ، وبمعنى الحصول فى الوسط مستمرة من أول المسافة إلى آخرها ، ولا يمكن أن يقال مثل ذلك فى الزمان ، فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة .

احتج الحكماء بوجهين :-

الأول : أنا نفرض حركة فى مسافة على مقدار من السرعة ، وأخرى مثلها فى السرعة ، فان ابتدأتا معا قطعنا المسافة معا ، وإن ابتدأت إحداها قبل واقطعتا معا ، أو انقطعت إحداها قبل وابتدأتا معا قطعت أقل ؛ وإن اختلفتا فى السرعة والبطء واتحدتا فى الأخذ والقطع ، قطعت الحركة السريعة أكثر ، فاذا هذه امكانات تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء لا مكان ، وما كان قابلاً للزيادة والنقصان فهو موجود .

وتلخيصه : أن الحركة باحتها تفاوت ، ليس بالمسافة لحصوله مع اتحاد المسافة واتفاوته مع تفاوت المسافة ، وليس قائداً إلى السرعة والبطء لانحاده مع الاختلاف فى السرعة

والبطء . ولاختلافه مع الاتحاد في السرعة والبطء ، ففي الحركة شئ يقبل التفات ، ولا يد من الانتهاء إلى ما قبله لذاته وهو الكم . والجواب : أن الحركة من أول المسافة إلى آخرها لا توجد اتفاقاً إلا بحسب الوهم ؛ فهذه الامكانات وهمية ، ولأنها تنفرض في الاعداد ، فإن ما بين يوم الطوفان ومجد صلى الله عليه وسلم أكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام .

الثاني : ان الأب مقدم على الابن ضرورة ، وليس ذلك التقدم نفس الأب ، لأن التقدم أمر اضافي دون جوهر الأب ، ولأن جوهر الأب قد يكون معه ، وقبل لا يكون مع ، ولا هو باعتبار عدم الابن معه ، لأنه يعتبر مع العدم اللاحق ، ولا تقدم . وبالجملة : فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعبر عنه ، فلا تكون نفس العدم ، وقد يعبر عنه بأن العدم قبل كالعدم بعد ، وليس قبل كبعد .

وتلخيصه : أن هنا شئ لا يمكن أن يصير قبله بعد ، ولا بعده قبل ، وأما هذه الأشياء فيمكن فيها ذلك ؛ لأننا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك ولا بعده ، فهذه إنما يلاحظها التقدم والتأخر بسبب ذلك الأمر . فكان الاب متقدماً لكونه في زمان متقدم ، والابن متأخراً لكونه في زمان متأخر ولولم يلاحظ ذلك . بل اعتبر الداتان من حيث مفهومهما لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر ، فذلك الامر هو الذي نسميه بالزمان . والجواب عن الثاني : أن ذلك اعتبار عقلي ، فإن عدم الحادث مقدم على وجوده قطعاً ، وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون أمراً موجوداً محققاً في الخارج

المقصد الثامن : في حقيقة الزمان وفيه مذاهب : -

أحدها : قال بعض قدماء الفلاسفة أنه جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته إذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجمام فيها البعد القبل ، وذلك هو البعدية بالزمان ، فمع عدم الزمان زمان ، هذا خلف . وجوابه من وجوه :

الاول : أن هذا ينفي انتفاء الزمان ولا ينفي عدمه ابتداء ، لانه لا يصدق لو عدم أصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده ، والعدم بعد الوجود أخص من العدم ، فلا يوجب امتناعه امتناعه

الثاني : النقص يتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض ، فانه ليس بالزمان ملأ قلنا ، فجاز أن يكون تقدم وجوده على عدمه كذلك

الثالث : أن حكمكم بأن عدمه بعد وجوده بالزمان انما يصح أن لو كان العدم معروضا للتأخر وأنه محال ، فانه أمر موجود ، إذ لولاه لم يمكن اثبات إزاه إن ، ومالا يثبت له بوجه ما فانه نفي محض وعدم صرف ، كيف يعرض له للتقدم والتأخر ، اللهم الا بحسب القرض الذهني

وثانيتها : أنه التلك الأعظم لانه محيط بالكل ، وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني

وثالثها : أنه حركة التلك الأعظم لأنها غير قارة ، وهو من جنس ماقبله ورابعها : مذهب اليه أرسطو من أنه مقدار حركة التلك الأعظم واحتج بأنه متفاوت ؛ فهو كم ؛ وقد ثبت امتناع الجزء الذي لا يتجزى فلا يكون مركبا من آتات متتالية ؛ بل كما متصلا ؛ فهو مقدار ؛ وليس مقدارا لأمر قار ؛ والا كان قارا ؛ فهو هيئة غير قارة وهي الحركة ، ويمتنع انقطاعها للدليل الذي أثبت به المذهب الاول بعينه ؛ فيكون الزمان مقدارا للحركة مستديرة ؛ لأن الحركة المستقيمة تنقطع لنهاى الأبعاد ؛ ووجوب سكون بين كل حركتين ؛ وهي الحركة القلعية يقدر به كل الحركات فيكون مقدارا لأمورها ؛ لأن الأكبر يقدر بالأصغر ولا يعكس ؛ فيقال هذا الترسخ كذا رحما ، وهذا الومح كذا ذراعا وهذا التراع كذا أصبعا فان الأصغر يعد الأكبر ؛ والأكبر لا يعد الأصغر ؛ وقد علمت ان أمراع الحركات هي الحركة اليومية ؛ فالزمان مقدار الحركة اليومية وهو المطلوب ؛ والاعتراض عليه أنه مبنى على أمور كلها ممنوعة .

الاول .. كل قابل للتفاوت كم ؛ وإغايصيح أن لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته
 الثاني .. امتناع الجزء الذي لا يتجزى .
 الثالث .. امتناع عدمه ، والدليل قد عرفت مافيه
 الرابع .. أن بين كل حركتين سكونا

الخامس .. أن له محلا إما لوجوده أو لمرضيته ولم يقبنا ؛ ويبطله وجهان :
 الاول : لو وجد لكان مقدارا للوجود المطلق ؛ والتالي باطل . أما الملازمة
 فلا نأ كما نعلم أن من الحركات ماهو موجود ؛ ومنها ما كانت موجودا
 ومنها ماسيوجد . نعلم أن الله تعالى موجود ؛ وكان موجودا ؛ وسيوجد ؛ ولو
 جاز أنكار أحدهما جاز إنكار الآخر . وأما بطلان اللازم ؛ فلا أنه أما غير قار
 فلا ينطبق على القار ؛ أو قار فلا يطبق على غير القار ؛ فان قيل .. نسبة المتغير
 الى المتغير هو الزمان ؛ والى الثابت الدهر ، ونسبة الثابت الى الثابت السرمد .
 قلنا .. قمقعة ماتحتها طائل .

الثاني : أن الحركة تقال للكون في الوسط . وهو أمر مستمر من المبدأ
 إلى المنتهى ، ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا ، وللمتقدم من المبدأ إلى المنتهى ،
 ولا وجود لها في الخارج اتفاقا . فلو كان مقدارها لم يوجد

وخامسها : مذهب الأشاعرة أنه متجدد يقدر به متجدد ، وقد يتعاكس
 بحسب ماهو متصور للمخاطب ، فإذا قيل : متى جاء زيد ؟ يقال : عند طلوع
 الشمس ، إن كان مستحضرا لطلوع الشمس ، ثم إذا قال غيره : متى طلع الشمس ؟
 يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لحجي زيد . ولذلك اختلف بالنسبة
 إلى الأقوام . فيقول القارى : لا تينك قبل أن تقرأ أم الكتاب ، والحرة :
 لبث فلان عندي قدر ما تنزل كبة ، والصبي : ينطبخ البيض إذا أعددت فلانة ،
 والتركي : بقدر ما ينطبخ مرجل الحما ، وعلى هذا كل بحسب ماهو مقدر عنده
 يقدر غيره .

المقصد التاسع في المكان : وهو موجود ضرورة أنه مشار إليه بهنا وهناك ، وأنه ينتقل منه الجسم وإليه ، وأنه مقدر له نصف وثالث ، وأنه متفاوت فيه زيادة وتقصان ، ولا يتصور شيء منها للعدم المحض ، وشكك عليه : بأنه لو وجد فاما متحيز فله مكان وتتسلسل ، أو حال في المتحيز ، فاما الجسم الذي فيه فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان ، وأيضا : فينتقل بانتقاله ، وأما جسم غيره ، إما بالمداخلة فيلزم تداخل الجسمين ، وإما بالمماس ؛ ولكل جسم مكان بالضرورة ؛ فيلزم التسلسل ؛ وعد تنهاى الاجسام ، وسنبطله . وإما لامتحيز ولا حال فيه ، فلا إشارة إليه . وأنه باطل بالضرورة ، وأيضا : فلا يمكن حصول الجسم فيه . والجواب . أن وجوده ضروري ، وما ذكرتم تشكيك في البديهي ، وأنه مفسطة لا تستحق الجواب ، وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذهب حله . ثم أنه خارج عن الممتكن ؛ وإلا انتقل بانتقاله ضرورة امتناع انتمكك الكل عن الجزء .

قال بعض قدماء الحكماء : انه هو الهيوئى ، فانه يقبلى تعاقب الاجسام ولا يخفى أن حاصله : المكان يقبل تعاقب الاجسام ، والهيوئى يقبل تعاقب الاجسام ، فهو هو ، وقد عرفت بطلانه ، وأنه لا ينتج الموجبتان في الشكل الثانى وهذا المذهب ينسب الى افلاطون . ولعله اطلق الهيوئى عليه باشتراك اللفظ . وقال بعضهم : إنه الصورة ، لأن المكان هو المحدد للشيء الحاوى ، له بالذات والصورة كذلك ، وهو من النمط الاول ؛ إلا أن يزا عليه ، والمحدد الحاوى بالذات لا يتعدد . ويبطل بأن الذاتين قد يشتركان في لازم . ثم الجسم منطبق على مكانه مالى له ، والمكان محيط به تملؤه منه ، ولا يتصور ذلك إلا بالملأاة ، إما بالتمام ، وتسمى المداخلة ؛ فيكون هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم ، وإما لا بالتمام ، بل بالأضراف ، وتسمى المماس ؛ فيكون هو السطح الباطن للحاوى ، المماس

للقاهر من المحوى ، فإذا المكان إما البعد وإما سطح الحاوى ، فإذا بطل أحدهما
تعين الثانى ، والبعد إما موجود أو مفروض . فهذه ثلاثة احتمالات .

الاحتمال الأول : أنه السطح الباطن من الحاوى ، المماس للسطح الظاهر من
المحوى ، وهو مذهب ارسطاطاليس ، وعليه المتأخرون من الحكماء ؛ كابن سينا
والتقاربانى ؛ وإلا لكان هو البعد لما مر ؛ وأنه محال .. أما المفروض فلعمراً أنه
موجود ، وأما الموجود فلوجهين : —

الأول : أن البعد إما أن يقبل لذاته الحركة ، أولاً . والقيمان بإطلاق .
أما الأول .. فلأنه لو قبل الحركة فن مكان إلى مكان ، فله مكان وتسلسل ؛ وأنه
محال . وكيف وجيب الأمكنة من حيث هى جميع يمكن انتقاله فله مكان ، فذلك
المكان داخل فى الأمكنة لأنه أحدها ، وخارج عنها لأنه ظرف لها . هذا خلف
وأما الثانى .. فلأن البعد إذا لم يقبل الحركة فالجسم لا يقبلها ؛ لما فيه من
البعد ؛ فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد ، فامتناع حركة البعد مستلزم
لامتناع حركة الجسم ، واللازم باطل ، فكذلك المزوم .

الثانى : لو كان المكان هو البعد ، وللجسم بعد حال فيه ، فإذا حصل الجسم
فى المكان فقد بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان ، فيجتمع فى الجسم بعد أن
وأنه محال بالضرورة . ولو جاز لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة . وأيضاً :
فانه حكم ثبت للتحيز بذاته وهو البعد ، دون المادة . وأيضاً : فانه يرفع الأمان
عن الوحدة الشخصية ، فانه يجوز كون هذا الزراع ذراعين . وأيضاً : فانه يلزم
اجتماع المتلين وقد ابطلناه . والجواب :

عن الوجه الأول : أنا نختار أن البعد لا يقبل الحركة . قوله :
فلا يقبلها الجسم لما فيه من البعد . قلنا : ممنوع ؛ إذ البعد الذى فى الجسم
قائم بالمادة ، والذى فيه الجسم قائم بنفسه ؛ وأنهما مختلفان بالحقيقة . وما يقال :

من أن البعد قد اقتضى القيام بالحل ، وإلا لاستغنى عنه فلا يحل فيه ، وأنه يقتضى أن يكون كل بعد كذلك بناء على تماثل الأبعاد .

وعن الثانى : أنا لانسلم اجتماع البعدين فى جسم ، بل بعد هو فى الجسم يلزمه ، وبعد فيه الجسم يفارقه ، وامتناع ذلك ممنوع ؛ للتخالف فى الحقيقة وإن اشتركا فى كونهما بعدا ، ومنه يعلم أنه لا يلزم جواز كون الذراع ذراعين ، فأنه عبارة عن البعد الحالى ، ولا يلزم اجتماع المثلين . وبالجملة .. فالأدلة فرع تماثل البعدين ، ولا يقول به عاقل . فروع :-

الأول . المكان قد يكون سطحا واحدا ؛ كالطير فى الهواء ، أو أكثر ؛ كالبحر الموضوع على الأرض ؛ فانه أرض وهواء .

الثانى : أنه قد تتحرك السطوح كلها ؛ كالمسك فى الماء الجارى ، أو بعضها كالبحر الموضوع فيه أولا .

الثالث : أنه قد يتحرك الحاوى والمحوى معا ، كالطير يطير والريح تهب ، أو الحاوى وحده ، كالطير يقف والريح تهب ، أو المحوى وحده ؛ كالطير يطير والريح تقف .

الاحتمال الثانى : أنه بعد موجود ينفذ فيه الجسم ، وهو مذهب افلاطون . أما أنه موجود ؛ فلا نه يتقدر ، أى يقبل التقدير بالنصف والثالث والرابع . ويتفاوت ؛ فأن ما بين طرف الطاس أقل مما بين طرفى سور المدينة بالضرورة ، ولا شئ من المعلوم يتقدر ومتفاوت . وأما أنه هو البعد ؛ فلا نه لولم يكن البعد لكان هو السطح لما مر ، وهو باطل لوجوه :-

الأول : أن لكل جسم مكانا ؛ فيلزم عدم تناهى الأجسام ومنبطله . لا يقال لانسلم ؛ بل تنتهى إلى جسم لا مكان له ؛ فان المحدد عندنا ليس له مكان بل وضع فقط ؛ لانا نقول . كل جسم فهو متعيز مشار إليه وهنا وهناك ضرورة .

أليس الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعي قالوا نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلى وطبعه لكان في حيز ؟ فما بالهم نسو ذلك وأنكروه حين ألزموا به ؟ كيف وأن الحركة الوضعية انما تعرض لجموع المحدد ؟ وأما نصفاه المتمايزان بحسب ما يتعرض لهما من كونهما فوق الأرض أو تحتها يستبدلان المكان : ولهما ثقله ، ولو كان أجزاء المتحرك بالحركة الدورة ليس لها ثقله ؛ لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ، ولالمكانها ثقله ، والضرورة تبطله .

الثاني : أنه لو كان المكان هو السطح ، لزم تحرك الساكن ؛ وسكون المتحرك وأما بيان الملازمة : فهو أن الطير الواقف في الهوله ساكن ، ويلزم حركته ؛ إذ ليس الحركة إلا استبدال المكان . ولا شك أنه مستبدل للسطوح المتواردة عليه . وأن القمر متحرك ، ويلزم سكونه ؛ لأنه غير مستبدل للسطح . وقد يحجب عنه بمنع الملازمة ؛ فان الحركة تغير النعبة الى الامور الثابتة ، وهو غير حاصل في الطير ، حاصل في القمر . والجواب : أن تغير النعبة معلل بالحركة ، فعدمه بعدمها ، لأنه حقيقتها .

والحق : أن الحركة عندهم حالة مستمرة من أول المسافة الى آخرها تسمى التوجه ، واستبدال المكان من لوازمها فلا يتم الدليل

الثالث : أنه لو كان السطح ، لزم أن لا يكون مساويا للتمكن ، واللازم باطل . بيانه : أنا اذا أخذنا جسما فجعلناه مدورا ، كان مكانه مثلا ذراعا في ذراع ، فاذا جعلناه صفحة رقيقة طولها عشرة أذرع وعرضها كذلك . كان أضعاف ذلك ، والتمكن بحاله لم يزد ، وزق الماء اذا صب منه كان مماسا للماء بجميع سطحه كما كان . فقد نقص المتمكن والمكان بحاله ، والجسم اذا حفرنا فيه حفرة فقد انتقص وازداد مكانه ، وهو السطح الخاوي به . واذا قلنا : ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المخذورات الثلاثة ،

ومما يؤيد هذا المذهب : أن المكان الذي خرج عنه الحجر فلا الهواء لم سعا والسطح قد بطل ، وأن المكان مقصد الـ .

في اثبات الجهة بأنه موجود ، فالمكان الذي يقصده الثقل - وهو أن ينطبق مركزه على مركز الأرض - موجود ولا سطح ، وكذا ما يقصده الخفيف ، وهو أن ينطبق محيطه بحيط المحدد . وأيضا: فن المعلوم أن المتكهن مائي لمكانه ، ولا يتصور ذلك إلا بأن يكون في كل جزء جزء ، والسطح ليس كذلك وأيضا: فيكون الجسم في مكان محججه لا بسطحه ، وربما ادعى الضرورة في أنا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء . كان بين أطرافه بعد قطعاً ، فكذا عند ما فيه ماء أو هواء ، وأيضا: فما له مقعر ومحدب ، نسبة سطحية الى المحيط ، والمحاط واحد ، فيلزم أن يكون له مكانان . والتسمية لا كلام فيها ؛ انما الكلام في الحقيقة الاحتمال الثالث : أنه البعد المفروض وهو الخلاء ، وحقيقته : أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ؛ وليس بينهما ما يماسهما ، وجوزهما المتكاملون ، ومنعه الحكماء ؛ لما مر من التقدر ، وأما خارج العالم فتنق عليه ، فالنزاع في التسمية بالبعد ، فإنه عند الحكماء عدم محض يثبت الوهم ، وعند المتكلمين بعد ، لهم وجهان :

الاول : أنه لا يمتنع وجود صفحة ملساء ، وإلا لزم إما عدم اتصال الاجزاء ، أو ذهاب الزوايا الى غير النهاية ، ولا يمتنع تماسها مثلها ، وإلا لم يكن تماس إلا لاجزاء لا يتجزى ، وأنتم لا تقولون به ، ولا يمتنع رفع أحدهما عن الأخرى دفعة ، إذ لو أرتفع بعض أحدهما دون البعض لزم الانفكاك ، وأيضا : فأى جزء أرتفع دفعة لو لم تكن صفحة ؛ كان ذلك جزءاً لا يتجزى ، وهو محال عندكم فاذا فرضنا ارتفاعها عنها وقع الخلاء ضرورة ، وأن الهواء إنما ينتقل اليه من الاطراف ، ويعبر بالاجزاء بالتدريج ، ويصل بالآخرة الى الوسط ، فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خالياً ، وهذا الزامى ، فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه ، بل قد يخلفه الله تعالى فيه دفعة ، ولا يتم هذا الإلزام إلا ببيان جواز الارتفاع دفعة ، أى في آن ، والحكيم يمنعه ، فإن الارتفاع حركة وكل حركة عنده

في زمان ، وأنه منقسم إلى غير النهاية ، ففي زمان أرتفاعها يدملك الهواء من طرفها إلى الوسط .

الثاني : أنه لولا وجود الغلاء تصادمت أجسام العالم بحركة بقية ، واللازم باطل بالضرورة . بيان الشرطية : أن الجسم المتحرك ينتقل المكان ، والفرض أنه مملوء بجسم آخر ، وهو ينتقل من مكانه ، إذ لا يتداخل جسمان ضرورة ، ولا ينتقل إلى مكان الأول ، لأن انتقاله إليه . شروط الانتقال الأول عنه ، وانتقاله عنه مشروط بانتقال هذا عن مكانه إليه ، فيدور ، فهو إذا ينتقل إلى مكان جسم آخر ، والكلام فيه كافى الأول ، ويتسلسل . وهذا أيضا الزامى ؛ فان عند المتكلمين قد يعدم الله الجسم الذى قدماه ، ويخلق جسما آخر فى مكانه ، ولا يتم هذا الاثر إلا بإبطال التخلخل والتكاثف ، والاجاز أن يتخلخل ما خلفه ، ويتكاثف ما قدماه ، إلى غاية ما يطبع لذلك بحسب قوة الحركة وضعفها . فان قيل : التخلخل والتكاثف لكثرة الغلاء وقتله ، قلنا : ممنوع : بل لأن الهوى أمر قابل للمقدار الصغير والكبير ؛ إذ لا مقدار لها فى حد نفسها ، وسيأتى ذلك . ويمكن الجواب ، بمنع بطلان الدور فانه دور معية ؛ فان انتقال الجسم عن المكان ، وانتقال الآخر إليه يقع كلاهما معا ؛ كجزاء الحلقة التى تدور على نفسها . وبالجملة . . فان أراد بالتوقف امتناع الانفكاك ، فقد يتعاضد كس وليس بمحال ، وإن أراد امتناع الانفكاك بنعت التقدم ، منعه ههنا . احتج الحكماء بوجوه :-

الأول : لو وجد الغلاء ، فلنفرض حركة ما فى مسافة خالية . فهى فى زمان وليكن ساعة ، وأخرى مثلها فى مله ، فتكون فى زمان أكثر ، ضرورة وجود المعاق ، ولتكن فى عشر ساعات ونفرض مثلها فى مله آخر ، قوامه عشر قوام الأول ، فتكون فى ساعة أيضا . لأن تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاق ، وهو القوام ؛ فان كان المعاق عشرا كان الزمان عشرا ؛ وإذا ثبت هذه المقدمات ثم أن تكون الحركة فى الغلاء ، مع أنه لا معاق . والحركة

في الملة الرقيق وهو معاق، كلاهما في ساعة، فيكون وجود المعاق وعدمه سواء، هذا خلاف . والجواب : أنه مبني على مقدمة واحدة ، وهي أن تفاوت زمانى الحركتين بحسب تفاوت المعاقين ، وذلك إنما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها تقتضى زمانا، والا كان الزائد على ذلك القدر هو الواقع بازاء المعاق، فيكون تفاوت ذلك القدر بحسب تفاوت المعاقين، لأصل الحركة، ففي المثال المفروض: تكون ساعة لأصل الحركة، وتسع ساعات باراء المعاق ، وتكون حصة القوام الرقيق عشرا منها، وهو عشر تسع ساعات، وهي تسعة أعشار ساعة، فيضاف الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركة في ساعة وتسعة أعشارها، فلا يلزم المساواة ،

ومن المتأخرين من أشتغل ببيان أن الحركة لا تقتضى زمانا لذاتها، وإلا لكانت أسرع الحركات ؛ ولا يتصور ؛ لأنها واقعة في زمان، والزمان منقسم الى غير النهاية، فيكون له نصف ، ولو فرض وقوعها فيه كان الحركة أسرع منها بالضرورة ، وهذا إنما يتم لو بين أن وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان ممكن وأنى له الا بحسب التوهم ؟ وأيضا : فان الكلام في تلك الحركة" المخصوصة ، لافي مطلق الحركة"

الثانى : الجسم لو حصل في الخلاء كان اختصاصه بجزء دون آخر ترجيحاً بلا مرجح، بل تشابه اجزائه ، إذ اختلاف الأمثال بالمادة . والجواب : أن كل العالم لا اختصاص له بجزء، فإنه مالى للأجزاء . فان قيل : الكلام في كل جزء، قلنا : لعل الاختصاص لتلاؤم الأجسام وتناظرها.

الثالث : أنه إذا رمى حجر إلى فوق فلولا معاوقة الملة لوصل الى السماء . والجواب : أنه إنما ينفى كون ما بين السماء والأرض كله خلاء ، ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا، لجواز أن يكون الغالب في هذه المسافة الهواء ، وفيما بينهما خلاء كثير ، وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية . الأولى : السراقات . فإنه إذا ملئت وفتح المدخل خرج الماء ، وإذا سد

وقف، وليس ذلك إلا لأنه لو خرج لزم الخلاء .

الثانية : الزرافات . فانه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء ، ولو وجد خلاء لسكان الماء يقتل اليه بقدره ، فلا يخرج عنها .

الثالثة : ارتفاع اللحم في الحجمة بالمص ، وما هو إلا لأنه ما يمس من الهواء ويخرج منها يستنبح ما يملؤها قمرا ، ضرورة دفع الخلاء .

الرابعة : وكذلك الماء في الانبوبة مع ثقله ، وما ذلك إلا لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء .

الخامسة : إنا إذا وضعنا أنبوبة في قارورة وسدناها راسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها . فإذا أدخلنا أنبوبة فيها أنكسرت الى خارج ، وإذا أخرجناها عنها انكسرت الى داخل ، ولولا أنها مملوءة . لم تكن كذلك . والجواب : أن شيئا منها لا يقيد القطع ، لجواز أن يكون بسبب آخر لا نعرفه ، فهي أمارات وأعلم أنت الأمارات إذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وأقنعتها بقينا حدسيا ، لا يقع به للخصم إلزام . فروع :

الأول : من قال بالخلاء ، منهم من جعله بعدا ، فإذا حل في مادة لجسم ، وإلا بخلاء ، ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر .

الثاني : منهم من جوز أن لا بعلاء جسم . ومنهم من لم يجوز .

الثالث : قال ابن زكريا : في الخلاء قوة جاذبة ، ولذلك يمتسب الماء في السراقات ، وقال بعضهم : فيه قوة دافعة إلى فوق ، فإن التخلخل يفيد خفة .

المرصد الثالث في الكيفيات : وفيه مقدمة وفصول

المقدمة في تعريفه وأقسامه :

أما تعريفه : فانه عرض لا يقتضى القسمة واللاقسة اقتضاء أوليا ، ولا

يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير، وهذا رسم ناقص، وهو الغاية في الاجناس العالية، ويجوز بالامور الوجودية والعدمية؛ بشرط أن تكون أجل، فلا يصح أن يقال: الجوهر مالم ليس بعرض، والكم مالم ليس بكيف ولا أين، الى آخر المقولات واحترزنا بقولنا: لا يقتضى القسمة عن الكم. وقولنا: اللاقسمة عن الوحدة والنقطة، عند من قال انهما من الاعراض. واقتضاء أولياء عن العلم بعلوم واحد ويعلمونين. وبالاخير عن النسب

وأما أقسامه: فهي أربعة: المحسوسة، والنفسانية، والمختصة بالكليات، والاستعدادات. ومأخذ الحصر هو الاستقراء. ومنهم من أراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها:

الاول: انه اما أن يختص بالكم أولا، وهذا اما محسوس أولا. وهذا إما استعداد نحو الكمال أو كمال. قلنا: ولم قلتم ان الكمال هو الكيفية النفسانية ولم يثبت لغير ذوات الانفس؟ غايته أننا لم نجد له ظلالا هو الاستقراء، فلنعول عليه أولا

الثاني: قال ابن سينا: ان فعل بالتشبيه محسوس، والا، فان تعلق بالكم فذاك، والا، فللجسم، إما من حيث كونه جسما طبيعيا أو نفسانيا. قلنا: لم قلت: ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه، وينتقض بالنقل والخفة؟ ولم قلت ان غيرهما ليس كذلك؟ وأبضا: فقد اعترف أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه

الثالث: إما أن يتعلق بوجود النفس أولا، والثاني إما أن يتعلق بالكيفية أولا، والثاني إما استعداد أو فعل: قلنا: ولم قلت أن الاخير المحسوسة؟ الرابع: إما أن يفعل بالتشبيه أولا، والثاني إما أن لا يتعلق بالاجسام أو يتعلق، والثاني إما من حيث الكية أو الطبيعة، ولا يخفى ما فيه، مع أنه يضيغ الكيفية المختصة بالاعداد

الفصل الاول* في الكيفيات المحسوسة

وهي ان كانت راسخة سميت انفعاليات ، والا فانفعالات ، وانما سميت الاولى بذلك لوجهين :

الاول : أنها محسوسة ، والاحساس انفعال للحاسة .

الثاني : أنها تابعة للمزاج ، إما بشخصها كخلاوة العسل ، أو بنوعها كحرارة النار ، فانها وان كانت ثابتة لبسيط فقد توجد في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعمل . ثم انهم انما سموا القسم الثاني انفعالات ، لأنها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات ، فسميت بها تميزا لها ، وهو يشارك القسم الاول في سبب التسمية ، لكن حاولوا التفرقة ، خرم اسم جنسه لما قلنا . وأنواعها خمسة بحسب الحواس الخمس : - النوع الاول الملموسات ، وفيه مقاصد :-

المقصد الاول : في الحرارة وفيها مباحث :-

أحدها : في حقيقتها . . قال ابن سينا : الحرارة تفرق المختلقات وتجمع المتماثلات ، والبرودة بالعكس . وذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة ، فإذا أثرت الحرارة في جسم مركب من أجزاء مختلفة باللطافة والكثافة ينفع اللطيف منه أسرع ، فيتبادر إلى الصعود الألف فالألف ، ودون الكثيف ، فيلزم بمسببه تفريق المختلقات ، ثم الأجزاء تجتمع بالطبع . فان الجنسية علة الضم ، والحرارة معدة للاجتماع ، فنسب إليها ، ومن جعل هذا تعريفا للحرارة فقد ركب شططا . لأن ماهيتها أوضح من ذلك . ولأن ذلك الحكم لا يعلم إلا باستقرار جزئياتها . فعرفتها موقوفة على معرفة الحرارة .

واعلم أن هذا إنما ثبت إذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا . وأما إذا اشتد الالتئام وقوى التركيب فالنار لا تفرقها ، فان كانت الأجزاء اللطيفة والكثيفة

(*) تنبيه هذا الفصل غير مقرر حسب منهج ١٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

متقاربة كما في الذهب، فأداته الحرارة سيلانا، وكلما حاول الخفيف صعودا منعه الثقل
حدث بينهما تماخض وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران، ولولا هذا العائق لفرقا
النار، وليس عدم الفعل لوجود العائق دليلا على أن النار ليس فيها قوة التفريق،
وإن غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب الكثيف لقلته. كالنوشادر، أولا
فقيده تلييننا كما في الحديد، وإن غلب الكثيف جدا لم يثمر كالصلق.

تنبيه: الفعل الأول لها التصعيد، والجمع والتفريق لازمان له. ولذلك
قال ابن سينا في الحدود: أنها كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق
لأحداثها الخفة، فيحدث عنه أن تفرق المختلقات، وتجمع المتماثلات، ونحدث
تخلخلا من باب الكيف، وتكتنفا من باب الوضع لتحليله الكثيف، وتصعيده
اللطيف، وربما يورد عليه أنه قد تترق المتماثلات بأجزاء الماء، وتصعدها بالتبخير،
وقد تجمع المختلقات بكصفرة البيض وبياضه. وبجواب بأن فعلها في الماء إحالة له إلى
الهواء، لا تفريق، وفي البيض إحالة في القوام، لا جمع، وستفرقه عن قريب.

ثانيها: كما يقال الحار لما تحمس حرارته بالفعل، يقال أيضا: لما انخفض حرارته
بالفعل، ويحس بها بعد مماسة البدن والتأثر منه؛ كالأدوية الحارة، ويسمى حارا
بالقوة. ولهم في معرفته: التجربة. والقياس، فباللون وهو أضعفها، وبالطعم
والرائحة، وسرعة الانفعال مع استواء القوام أو قوته.

ثالثها: الأشبه أن الحرارة الغريزية والكوكبية والنارية متخالفة بالماهية
لاختلاف آثارها، فيفعل حر الشمس في عين الأعشى مالا يفعله حر النار؛
والحرارة الغريزية أشد الأشياء مقاومة للحرارة النارية، ومنهم من جعلهما من
جنس واحد. فالغريزية النارية، واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به
التثام، فاذا أرادت الحرارة أو البرودة تفريقها عسر عليها، والفرق أن أحدهما
جزء المركب والآخر خارج عنه.

رابعها: أن الحركة تحدث الحرارة، والتجربة تحققة، قيل: فيجب أن

تسخن الافلاك، ويتسخن بمجاورتهم العناصر، فتعير كلها بالتدريج نارا . والجواب أن مواد الافلاك لا تقبل السخونة ، ولا بد مع المقتضى من وجود القابل ، فلا تسخن ، فلا تتسخن بالمجاورة ، والعناصر الملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الافلاك فتتسخن ، ولهم كلام مناقض لهذا ، فسيأتيك أنهم قالوا النار تتحرك بقبعية الفلك ، وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح خامسا : البرودة . قيل : عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حارا ، احترازا عن الفلك ، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملاسة ، ويبطلها محموسة والعدم لا يحس . لا يقال : المحموس ذات الجسم ، لأن البرد يشتد ويضعف ويعدم ، وذات الجسم باقية ، بل الحق أنها كقبية مضادة للحرارة

المقصد الثاني : في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث :

أحدها : الرطوبة سهولة الالتصاق والانفصال . قال ابن سينا فيجب أن يكون الاشد التصاقا أرطب ، وذلك يوجب أن يكون العسل أرطب من الماء ، فهي سهولة قبول الاشكال وتركها . قلنا : هو أدوم التصاقا لأسهل . ويرد ذلك في تسميرها بسهولة قبول الاشكال . إذ الادوم شكلا أيبس . وأيضا : فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها ، والعسل وان سهل اتصاله لكن يعسر انفصاله ، ثم يبطل تفسيره بسهولة التشكل وتركه أنه يوجب أن يكون الهواء رطبا : واتفقوا على أن خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا ، فيجب ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد الاستمساك . وبطلانه بين ، ودرهما أثروا أن النار يابسة عندهم . وهذا التعريف يوجب كونها أرطب من الماء ، لأنها أرق قواما . والجواب : منع ذلك في النار البسيطة ، وما عندنا مركب من الهواء

وثانيها : أن الرطوبة مغايرة للسيلان ، فانه عبارة عن تدافع الاجزاء ، وقد يوجد فيما ليس برطب كالرمل السيلال

وثالثها : أن اليبوسة تقابل الرطوبة ، فهي إما عسر الالتصاق والانفصال

أو عسر التشكل وركه . قال الامام الرازي : من الاجسام مايسهل تفرقه ويصعب اتصاله ، إما لذاته وهو اليابس ، وإم للحامات بين أجزائه الصلبة ، وهو الهش ، ومنها ما هو بالعكس ، فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج . قال : وهذا ماوجدته في مباحث ابن قرة الثابت

المقصد الثالث : في الاعتماد وفيه مباحث :-

أحدها : الاعتماد ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما . وقيل : هو نفس المدافعة . وقد اختلف فيه المتكلمون . فنفاه الاستاذ أبو أسحاق وأثبتته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالتقاضى بالضرورة ، ومنعه مكابرة للحس ؛ وهذا إنما يتم في نفس المدافعة . وأما إثبات أمر يوجبه فلا أنه لولاه لم يختلف الحجران المرميان من يد واحدة ، إذا اختلفا في الصغر والكبر ، إذ ليس فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة ولا مبدأها . وستقف في أثناء البحث على زيادات تفيدك .

ثانيها : أن المدافعة غير الحركة ، لأنها توجد عند السكون ؛ فإنا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة ، وفي الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء قسرا مدافعة صاعدة .

ثالثها : له أنواع بحسب أنواع الحركة . فقد يكون إلى العلو والسفل ، وإلى سائر الجهات . وهل أنواعه متضادة بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد أم لا ؟ فهو نزاع لفظي .

وأعلم أن الجهات ست ، أخذها العامة من جهات الانسان ، التي هي التقدم والخلف واليمين والشمال والقوق والتحت ، والخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية . وأنه وهم .

أما الأول : فلا أنه اعتبار غير ممنوع . ولذلك قد تتبادل ، فيصير اليمين شمالا وبالعكس . ولو كان كذلك ، لوجدت جهات غير متناهية بحسب

وأما الثانى : فلائنه ليس فى الجسم بعد بالفعل ، والمفروضة لانهاية لها .
ففى المكعب ستة وعشرون بعدا بحسب سطوحه وخطوطه وزواياه ؛ بل الحق
أن الجهة الحقيقية فوق وتحت لاغير . وجعلها القاضى أمرا واحدا ، فقال :
الاختلاف فى التسمية ، وهى كيفية واحدة فتسمى بالنسبة إلى السفلى ثقلا ، وإلى
العلو خفة ، وقد يجتمع الاعتمادات الست فى جسم واحد . قال الآمدى :
وهو الاشبه بأصول أصحابنا ؛ إذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات لما اجتمعت ، وقد
تجتمع لوجهين : —

الاول : أن من جذب حجرا ثقيلا إلى فوق فأنه يجد فيه مدافعة هابطة
والمتعاقب به من أسفل الجاذب له إليه يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة
الثانى : أن الجبل الذى يتجاذبه أثنان إلى جهتين . فانه يجد كل واحد
فيه مقاومة الى خلاف جهته . قال الآمدى : ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد ، لم
يكن أبعاد من القول بالاتحاد .

رابعها : قد علمت أن الجهة الحقيقية العلوالسفل . فتكون المدافعة الطبيعية
نحو أحدهما ، فالوجوب للمساعدة الخفة ، وللهابطة الثقل ، وكل منهما معرض زائدى
نفس الجوهر ، وبه قال القاضى والمعتزلة والفلاسفة : ومنعه طائفة ، منهم الأستاذ
أبو اسحاق قال : لا يتصور أن يكون جوهر ثقيلا وآخر خفيفا ؛ بل النقل
حادث إلى كثرة أعداد الجواهر ، والخفة حادثة الى قلتها ، ويظهر : أن الرق اذا
دلى ماء ثم أفرغ الماء ، وملىء زبيقا كان وزن ما يعلوّه من الزبيق يكون أضعافا
مضاعفة لوزن ما يعلوّه من الماء ، مع تساوى الأجزاء ضرورة لتساوى الحاصر
لها . إلا أن يقال بأن فى الماء خلاء لا يسهل الماء إليه طبعاً . فكان يجب أن
تكون زيادته على اجزاء الماء كزيادة وزن الزبيق عليها ، وهو ربما كان أكثر من
عشرين مثلاً ؛ فكان بأزاء كل جزء ماء عشرون جزءاً خلاء ، فالفرج بينها
عشرون مرة مثل الأجزاء ، وأنه ضرورى البطلان ، يكذبه الحس .

خامسها : الحكيم يسمى الاعتماد ميلا، ويقسمه إلى ثلاثة أقسام ، طبيعي ، وقسرى ، ونفسانى ؛ لأنه إما بسبب خارج عن المحل ، وهو القسرى ، أولاً ، فأما مقرون بالشعور، وهو النفسانى ، أولاً ، وهو الطبيعى ، وكذا الحركات . وينتقض ذلك بحركة النبض ؛ لأنهم حصروا الطبيعية فى الصاعدة والهابطة ، وبهى ليست شيئاً منهما ، وكونها ليست إحدى الأخرين ظاهر ، فإن لم يحصروها فيهما كانت طبيعية .

أما الميل الطبيعى : فثبتوا له حكيم :-

الأول . أن العادم له لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر ، ولا بالقصر والارادة ؛ إذ لو تحرك فى مسافة ما ، فى زمان ، وليكن ساعة ، ولذى الميل فى تلك المسافة فى أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق ، وليكن عشر ساعات ، فلا آخر ميله عشر ميل الأول فى ساعة أيضاً ؛ إذ نسبة الحركتين كنسبة الميلىن فتكون الحركة مع المعاوق كهى لامعه ، وقد عرفت مثله بما فيه فى مسألة الخلاء فأنقله إلى ههنا .

الثانى : أن الميل الطبيعى يعدم فى الحيز الطبيعى ، وألا فاما إلى ذلك الحيز ، وانه طلب للحاصل . أو إلى غيره ، فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع ، وهذا إنما يصح فى نقص المدافعة دون مبدئها .

وأما الميل القسرى : فثبتوا له حكيم :-

الأول : قد يجامع الطبيعى إلى جهة ، فإن الحجر الذى يرمى إلى أسفل يكون أصرع نزولا من الذى ينزل بنفسه .

الثانى : انهما هل يجتمعان إلى جبهتين ؟ الحق أنه إن أريد المدافعة نفسها فلا ، لامتناع المدافعة إلى جبهتين فى حالة واحدة بالضرورة . وإن أريد مبدأها فنعم ، فإن الحجرين المرميين بقوة واحدة إذا اختلفا فى الصغر والكبر تفاوتا فى قبولهما للحركة ، وفيهما مبدا المدافعة التفسيرية قطعاً ، فلو لا مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا .

وأما الميل النفسانى : فهو الإرادى ، وسيأتى فى أمحاث الإرادة ما تعلقه إليه

سادسها : في اختلاف المعترلة في الاعتمادات . فتنها : أنهم بعد الاتفاق على انقسامها الى لازم ، وهو النقل والخفة ، ومجتلب ، وهو ماعدها ، كاعتماد التقييل الى العلو والخفيف الى السفلى ، أو ما الى سائر الجهات . قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد ؟ فقال الجبائي نعم : كالحركات التي تحجب بها ، ويبطله : أنه تمثيل خال عن الجامع ، وأنى يلزم من تضاد الآثار تضاد أسبابها ؟ وأيضا : فافترق قائم . فان اجتماع الحركتين يوجب للجوهر كونين ؛ فانه اذا تحرك الى جهتين أوجب له الحركة الى كل جهة الحصول في حيز غير الاول ، واجتماع الكونين محال ضرورة . فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين ، وهي مفقودة في الاعتمادين فيبطل القياس . وقال ابنه : لانتضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة ، وهل يتضاد اللزمان أو المجتلبان ؟ تردد قوله فيه . أما الاول : فلما علمت أن الحجر الذي يرفع الى فوق ، فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع ، وصاعدة يجدها الرافع له . وأما الثاني : فللجذب المتجاذب . فتارة قال : فيه مدافعة للجاذبين يجدها بالضرورة ؛ إذ لولا جذبته له لتحرك ضرورة . وتارة قال : لامدافعة فيه ، وانما هو كالمكان الذي يمتنع عن التحريك . ومنها : أن الاعتمادات هل تبقى ؟ فنعمه الجبائي ، ووافق ابنه في المجتلبة ، دون اللازمة . للجبائي وجهان :- الاول : لو بقي اللازم بقي المجتلب ؛ لانه يشاركه في أخص صفة النفس ؛ وهو كونه اعتمادا في جهة السفلى مثلا ؛ وهو يوجب الاشتراك مطلقا عند أبي هاشم . قلنا : لانسلم كونه أخص صفة النفس ، بل ذلك هو كونه لازما

الثاني : لافرق في الاعراض التي يمتنع بقاؤها بين المقدور وغيره . قلنا : تمثيل ، وأما أبو هاشم فيدعي الضرورة ، والملاحظة حاكمة به كما في الانوان والطعوم . ومنها : أنه قال الجبائي : موجب الثقل الرطوبة ، وموجب الخفة البيومة ، فانما اذا عرضنا الثقل على النار كالثوب ذاب وظهرت وطوبته ، واذا عرضنا الخفيف عليها تكلس وترمد ؛ إذ تريد ييبس ، ومنعه أبو هاشم وقال :

بل هما كقيمتان حقيقتان لما ذكرنا في زقى الماء والزريق . والجواب : أن يقال :
 'الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما
 قبل مماسة النار . وإنما تحدث فيهما عندها وهما قبل سريان في اليبس . وأما
 أن يقال : بأن الأجزاء المائية موجودة في الذهب مع صلابته ، وكذا في
 الأحجار التي تجعل مياها بالحيل كما يفعله أصحاب الأكمير قبل إذابتها ،
 فخرج عن حيز العقل ، ومنها أنه قال الجبائي : الجسم الذي يطفو على الماء إنما يطفو
 للهواء المثبت به . ويلزمه أن يتفصل عنه الهواء فيطفو وتبقى الأجزاء الأخرى
 راسبة . وفيه نظر . لجواز أن يكون التركيب أو الوضع أفادهما حالة موجبة
 للتلازم مانعة عن الانفصال . وقال ابنه : أنه للثقل والخفة وهما أمران حقيقتان
 حارضان للجسم كما مر ، ويلزمه أمران : -

الأول : أن الحديد يرسب ، فإذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا ، مع أن
 الثقل في الحالين واحد .

الثاني : أن حبة حديد ترسب ، وألف من خشب لا يرسب .

تقديم : قال الحكماء : الجسم إن كان أثقل من الماء رسب فيه إلى تحت ،
 وإن كان مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى ، من
 الماء ، وإن كان أخف منه نزل فيه بعضه ، وذلك بقدر ما ملأ مكانه ماء كان
 موازنا لذلك الجسم كله ، ومنها أنه قال : للهواء اعتماد صاعد لازم ، ويلزمه أن
 لا يصعد ولا يطفو الخشبة ، بل يتفصل الهواء منها ويصعد كما ذكرنا ، وقد عرفت
 ما فيه . كيف والهواء الذي فيه لم يبق على كقيمتيه ؟ ومنعه ابنه . بل اعتماده
 محتلب ، ويرد عليه أن الرق المنفوخ المقصور تحت الماء إذا خلى وطبعه يصعد
 بما يتعلق به من جسم ثقيل ، ولو حل وكأوه شق الماء وخرج ، فلولا اعتماده
 الصاعد لم يكن كذلك . وفيه نظر .. لجواز أن يكون ذلك لضغط الماء له وإخراجه

من ذلك الموضوع بثقل وطأته . ومنها أنه قال : لا يولد الاعتماد شيئاً لحرركة ولا سكونا ؛ بل المولد لها هو الحرركة كما نشاهده في حرركة اليد بحرركة المفتاح وفي حرركة الحجر لمكونه في الموضوع الذى يقصده ، إما طبعاً أو قسراً . وقال ابنه : المولد لها هو الاعتماد لوجهين : —

الأول : أنه إذا أقيم حمود وأدعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك ، فان الدعامة تنمعه عن ذلك . ثم اذا أزيلت دعا منه سقط الى جهة الدعامة ، وما هو إلا لليل الذى أحدثه فيه الاعتماد عليه .

الثانى : حرركة اليد متأخرة عن حرركة الحجر ؛ إذ مالم يتحرك الحجر من مكانه امتنح حرركة اليد اليه ؛ لامتناع التداخل ، والمتأخر لا يولد المتقدم . وقال ابن عياش : بتولدها من الحرركة تارة ، ومن الاعتماد أخرى ؛ لمتسكيهما . ومنها أنه قال فى الحجر المرمى الى فرق إذا عاد ما ويا أن حرركته الهابطة متولدة من حرركته الصاعدة . وقال ابنه : بل من الاعتماد الهابط ، وهذا فرع الخلاف الذى قبله . وعلى الرايين فيه تحكم .

أما الأول .. فلأنه إذا قيل : كل حرركة ولدت حرركة صاعدة إلا الأخيرة فانها تولد هابطة فهو تحكم ، بل كان يجب أن يذهب الى غير النهاية .

وأما الثانى .. فلأن الاعتماد لا كائى يوجب النزول فليوجبه أولاً ، هكذا قيل . وفيه نظر . لأن الحرركة تضعف كلما بعدت عن المبدأ . فليست طبعاتها متعاقبة ، فقد تنتهى الى ما يوجب النازلة . والاعتماد اللازم مغلوب فى الأول بالهتلب ، ثم يضعف الهتلب قليلاً قليلاً حتى يصير مغلوباً ؛ وحينئذ : يوجب النزول . ومنها أنه قال أ كثر المعترلة : ليس بين الحرركة الصاعدة والهابطة سكون إذ لا يوجب الاعتماد لا اللازم ولا الهتلب . وقال الجبائى : لا أستبعد ، وربما نصر مذهبه بأن الاعتماد الصاعد غالب فيصعد ، ثم يغلب النازل فينزل ، ولا بد بينهما من التعادل ، وعندم يكون السكون ، وهو لا يوافق مذهبه ، إذ بحث

توليد الاعتماد لها خلاف أصله ؛ بل حقه أن يقول : الحركة الأخيرة توجب
سكوننا ثم حركة ، فإن المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم . وبالجملة :
فالمسألة فرع الاختلاف المتقدم .

المقصد الرابع : الصلاة كيفية بها ممانعة الغامز ، واللين عدم الصلاة عما
من شأنه ذلك ، احترازاً عن التلك ؛ فهو عدم مملكة لها ، وقيل : بل كيفية بها
يطيع الجسم للغامز فهو ضدها .

المقصد الخامس : الملاسة عند المتكلمين : استواء بعض الأجزاء ،
والخشونة عديمه . وعند الحكماء : كيفيتان قائمتان بالجسم وقيل : بسطح الجسم .
النوع الثاني : المبصرات

وهي الألوان والأضواء . وأما ماعداهما من الأشكال ، والصغر ، والكبر ،
والقرب ، والبعد ، فعند الحكماء إنما تبصر بواسطتهما .

واعلم أنه لا يمكن تعريفهما لظهورهما . وما يقال : من أن الضوء كال أول
للشفاف من حيث هو شفاف ، أو كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء
آخر ، ومن أن اللون بعكسه ؛ فتعريف بالأخفى ، ولنجعل مباحثهما قسمين :
القسم الأول في الألوان . وفيه مقاصد : -

المقصد الأول : قال بعض : لا وجود للون ، وإنما يتخيل البياض من غلاظة
الهواء المضى للأجزاء الشفافة المتصغرة جداً ، كما في ربد الماء ، وفي الثلج ،
وفي البلور والزجاج المسحوقين . وفي موضع الشق من الزجاج النخين ،
والسواد يتخيل بضد ذلك . ومنهم من قال : الماء يوجب السواد لما يخرج
الهواء ، فإن الثياب إذا أبتلت مالت الى السواد . قيل : السواد لون حقيقي
فانه لا يتسلخ بخلاف البياض . وقال ابن سينا في موضع من الشفاء : لا أعلم
حدثت البياض بطريق آخر . وفي موضع آخر : قد يحدث لوجوه : -

الأول : أن بياض البياض يصير أبيض بعد سلقه ، ولم تحدث النار فيه هوائية

لأنه بعد الطبخ أثقل :

الثانى : الدواء المسمى بلبن العذراء ، وهو خل طبخ فيه المر دارسنيج حتى انحل فيه ثم يهني الخل ، ثم يخلط بماء طبخ فيه القلى ، فيبيض ثم يجف ، فليس لأن شفاقا تفرق ودخل فى الهواء .

الثالث : الانحاء من البياض إلى السواد يكون بطرق شتى ؛ فمن الغبرة فالعودية ، ومن الحمرة فالقنمة ، ومن الخضرة فالنيلية . ولولا اختلاف ماتركب عنها لآتحد الطريق .

الرابع : الضوء لا ينقل السواد تجربة ، فلولا يكن إلا سواد وبياض ، وجب أن لا يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر

الخامس : إن الطبخ يفعل فى الجسم والنورة مالا يفعله المحق والتصويل ، وإذا قد تقرر ذلك ، فإنه قد اعترف بأن لبياض فيما ذكره من الأمثلة ، ويلزم المقسمة والحق : منعه ، والقول بأن ذلك أحد أسباب حدوث البياض . وليس ذلك أبعد مما يقوله الحكماء : فى كون الضوء شرطا لحدوث الألوان كلها .

ومن اعترف بوجودهما قال : هما الأصل والبواقى تحصل بالتركيب ، فانهما إذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة ، ومع ضوء كفى التمام والدخان الحمرة ، فالقنمة ، ومع غلبة الضوء الصفرة ، وإن خالطها سواد فالخضرة ، ومع بياض التنجارية ، ومع قليل حمرة التيلية .

وقال قوم : الأصل خمسة ، السواد ، والبياض ، والحمرة ، والصفرة ، والخضرة ، وتحصل البواقى بالتركيب ، بالمشاهدة

والحق : أن ذلك يحدث كيفيات فى الحس . وأما أن كل كيفية فهو من هذا القبيل ، فنشئ لاسبيل إلى الجزم به .

المقصد الثانى : قال ابن سينا وكثير : الضوء شرط وجود اللون ، فاللون إنما يحدث فى الجسم بالفعل عند حصول الضوء ، وأنه غير موجود فى الظلمة ؛

أقسام معتد لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعلن ؛ فأنالوازه . حدثك
 إنما لعدمه ، أو لوجود العائق ؛ وهو الهواء المظلم . والثاني باطل ؛ لأن الهواء
 غير مانع من الأبصار . فإن الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج ، والهواء
 الذي بينهما لا يعوق عن رؤيته . والمشهور وهو مختار الإمام الرازي ، أنه
 شرط لرؤيته ، فإن رؤيته زائدة على ذاته ، والمتحقق عدم رؤيته في الظلمة ،
 وأما عدمه فلا . والجالس في الغار إنما لا يراه الخارج لعدم إحاطة الضوء به ؛
 فإن شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان ؛ بل الضوء المحيط بالمرئي . قال ابن
 الهيثم : إننا نرى الألوان تضعف بحجب ضعف الضوء . فكل طبقة من الضوء
 شرط لطبقة من اللون ؛ فإذا انتهت طبقات الأضواء انتفى طبقات الألوان ،
 وهذا يوجب أن هذه الألوان تفتنى في الظلمة ، ويحذف منه انتفاء اللون مطلقا .
 وأنت تعرف أن مذهب أهل الحق أن الرؤية أمر يخلقه الله الله في الخلق ؛
 ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرها . وإنما لا نتعرض لأمثاله للاعتماد على
 معرفتنا لها في مواضعها .

المقصد الثالث . الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا ،
 والدليل : على أنه أمر عديم . رؤية الجالس في الغار الخارج ولا عكس . وما هو
 إلا لأنه ليس أمرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الأبصار ، ولو قيل ، كما أن
 شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي ؛ فقد يكون العائق ظلمة تحيط به ، لم يكن بعيدا .
 فبر : منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية ، بعض الأشياء ؛ كالتى تلعب بالليل .
 ورد : بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لأن الحس غير منفعل بالدليل
 عن الضوء القوي ؛ كما في النهار فينقل عن الضعيف ، وذلك كالحبء الذي يرى
 في البيت ولا يرى في الشمس ؛

القسم الثاني في الأضواء وفي مقاصد : -

المقصد الأول : زعم بعض الحكماء . أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء

وتتصل بالمعتضىء ، ويبطله وجهان : -

الأول : أنها إما غير محسوسة ، والضرورة تكذبه ، أو محسوسة ، فتستمر ماتحتها ، فتكون الأَكْثَرُ ضَوْأً أَكْثَرَ استتاراً ، والمشاهدة عكسه . وفيه نظر .. فان ذلك شأن الأجسام الملوثة دون الشفافة ، فان صفيحة البلور تزيد ما خلفها ظهوراً ، ولذلك يستعين بها الطاعنون في الحن على قراءة الخطوط الدقيقة .

الثاني : لو كان جسماً لكان حركته بالطبع ، فكانت إلى جهة ، فلم يقع من كل جهة ، والثالث باطل ؛ ومما يقوى ذلك : أن النور إذا دخل من الكوة ثم سدناها فانه لا يخرج ولا تعدم ذاته ، بل كيفيته ، وهو مرادنا ، وأيضاً . فالشمس اذا طلعت من الأفق استنارت الدنيا في اللحظة وحركته لا تعقل فيها .

احتج الخظم . بأن الضوء متحرك ، لأنه منحدِر عن المضيء . ويتبعه في الحركة وينعكس عما يلقاه . وكل متحرك جسم ، قلنا . حركته وهم محض ، وذلك حدوته في المقابل ، ولما كان من حال تخيل أنه ينحدر ، ولما كان حدوته تابعاً للوضع من المضيء ، ظن أنه يتبعه في الحركة ، ولما كان يحدث في مقابلة المعتضىء ، والمتوسط شرط في حدوته ، ظن آت ثمة انتقالاً . ويرد عليهم : الظل مع الاتفاق على أنه ليس جسماً .

فرع : من المعترفين بأنه كيفية . من قال : هو راتب ظهور اللون ، ويبطله : أنه اعترف أن ثمة أمراً متجدداً ، فلا يكون نفس اللون . ولأنه مشترك بين الألوان كلها . وفيهما نظر .. إذ ربما يقول المتجددون يحدث ، وأنه يجوز اشتراك الألوان في كونها ذات مراتب . فالمعتد أن البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه . دوت لونه . احتج بأنه يزول الأضعف بالأقوى ، كاللامع بالليل ، ثم السراج ، ثم القمر ، ثم الشمع ، وما هو إلا لأن الحس لا يدرك الأضعف عند الأقوى ، ولا زوال ثمة . قلنا : هذا تمثيل ، غايته تجويز أن يكون ذلك آخر .

المقصد الثاني : في مراتبه . القائم بالمضي لداته هو الضوء ؛ كما في الشمس
وبالمضي لغيره نور ؛ كما في القمر ووجه الأرض . قال تعالى « هو الذي جعل
الشمس ضياء والقمر نورا » والحاصل في الجسم من مقابلة المضي لغيره هو
الظل . وله مراتب : كما في أفنية الجدران ، ثم الذي في البيوت ، ثم الذي في
المخادع ، وكما نراه يختلف بصغر الكوة وكبرها . وينقسم الى غير النهاية اتقسام
الكوة في الصغر والكبر ، ولا يزال يضعف حتى ينعدم وهو الظلمة

المقصد الثالث : هل تكييف الهواء بالضوء ؟ منهم من منعه ، وجعل شرطه
اللون . فكل شرط للآخر ، والدور دور معية فلا امتناع . وبطله : أنا نرى
في الصباح الأفق مضيئا ، وما هو الا هواء تكييف بالضوء . وقد يجاب عنه
بأن ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به . والكلام في الهواء الصافي .
احتج المانع . بأنه لو تكييف لأحس به ؛ كما يحس بالجدار المتكيف به .
وجوابه : منع الملازمة ؛ لجواز أن يكون اللون شرطا في الأحساس به .
والهواء إما غير ملون ، وإما له لون ضعيف

المقصد الرابع : إن ثمة شيئا غير الضوء يترقرق على الأجسام فكانه شيء
يفيض منها ، ويكاد يمتز لوها ، وهو له إما لداته ويسمى شعاعا ، وإما من غيره
ويسمى يريقا . ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضوء
النوع الثالث المسموعات : وهي الاصوات والحروف ومباحثه قسمان :-
القسم الأول : في الصوت وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه ، ف قيل هو التوج ،
وقيل هو القرع أو القلقع .

والحق . أن ماهيته بديهية ، ونسبه القريب تموج الهواء ، وليس تموجه
حركة . بل هو صدم بعد صدم ، وسكون بعد سكون ، وسبب التوج المذكور :
قلع عنيف أو قرع عنيف ؛ إذ بهما ينقلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم

الى الجنبتين، وينتقاد له ما يجاوره إلى أن تنتهى كالحجر المرمى فى الماء
المقصد الثانى : الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الى الصاخب، لا لتعلق
حاسة السمع به كالمرئى، لوجوه :-

الاول : أن من وضع فمه فى طرف أنبوبة وطرفها الآخر فى صاخب انسان،
وتكلم فيه سمعه دون غيره، وما هو إلا لخصرها الهواء الحامل للصوت، ومنعها
أياه من الانتشار والوصول الى صاخب الغير

الثانى : أنه يميل مع الريح، كما هو المحرب فى صوت المؤذن على المنارة
الثالث : أنه يتأخر عن سببه تأخرا زمانيا، فانا نشاهد ضرب القأس من
بعيد، ولنسمع صوته بعد ذلك بزمان، يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعيد، وما هو
إلا لسلك الهواء الحامل له فى تلك المسافة .

احتج بأننا نسمع الصوت من وراء جدار، ونفوذ الهواء فيه باقيا على شكله
مما لا يمتلئ . قلنا : شرطه بقاءه على كيفية ، ولا يبعد أن يتنفذ فى المنافذ
متكيفا بها . واطلاق الشكل على الكيفية تجهيز

المقصد الثالث : الصوت موجود فى الخارج . لأنه إنما يحصل فى الصاخب
وإلا لم ندرك جهته ؛ كما أن اليد لما كانت تلمس الشئ حيث تلقاه لا فى
المسافة بل يميز جهته ، ولذلك نميز بين القريب والبعيد . لا يقال . إنما دركها
للتوجه منها ، ولأن أثر القريب أقوى . لانا نحجب :

عن الاول . أن من سد إحدى أذنيه وممم بالآخرى، عرف الجهة .
وعن الثانى . أنه يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب .

المقصد الرابع : الهواء اذا صادم أملس كجبل أو جدار ، ورجم بهيئته
كالكرة المرمية إلى الحائط، رجع الهواء القهقرى ، فيحدث صوت شبيه بالأول،
وهو الصدى .
فرعان ..

الاول : الظاهر أن الصدى توجع هواء جديد، لا رجوع الهواء الاول

الثاني : قد ظن بعض أن لكل صوت صدى . لكن قد لا يحس ، إما لقرب المسافة بين الصوت وما كسه ، فلا يتميز بينهما ، وإما لأن العاكس لا يكون صلبا أملس . فيكون كالكرة ترمى إلى شيء لين ، فيكون رجوعه ضعيفا ، ولذلك كان صوت المغنى فى الصحراء أضعف منه فى المسقعات .

القسم الثانى فى الحرف . وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : عرفه ابن سينا بأنه كمية تعرض للصوت ، بها يمتاز عن مثله فى الحدة والنقل ، تميزا فى المسموع . وقوله : تعرض للصوت . أراد ما يتناول عروضها له فى طرفه عروض الآن للزمان ، ليتناول الحروف الآتية . ومثله فى الحدة والنقل ، ليخرج الحدة والنقل ، وتميزا فى المسموع ، ليخرج الغنة والبجوة ونحوها . إذ قد تختلف والمسموع واحد ، وقد تتحد والمسموع مختلف . وبالجملة : فهاهية الحرف أوضح من ذلك .

المقصد الثانى : الحروف تنقسم من وجوه :

الأول : إما مصوتة ، وهى التى تسمى فى العربية حروف المد واللين ، وإما صامتة ، وهى ما سواها .

الثانى : إما زمانية صرفة كالفاء والقاف ، وإما آتية صرفة كالتاء والطاء ، وإما آتية تشبه الزمانية وهى أن تتوارد أفراد آتية مرارا فيظن أنها فرد واحد زمانى كالراء والحاء والخاء .

الثالث : أنها إما متباعدة كالباءين الساكنين ، أو متخالفة بالذات كالباء والميم أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة .

المقصد الثالث : هل يمكن الابتداء بالسكن ؟ قد منعه قوم للتجربة . وجوزوه آخرون ؛ لأن ذلك ربما يختص بلغة كالعربية ، ويميز فى أخرى . فانا نرى فى الخارج اختلافا كثيرا .

المقصد الرابع : هل يمكن الجمع بين الساكنين ؟ أما صامت مدغم قبله

معصوت خجّاز أنفاقا ، وأما الصامتان فجبره قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن
الأسوسط ؛ بل ساكنين قبلهما معصوت . كما يقال في الفارسية كارد ، ومنهم من
منعه وجعل ثمة حركة مختلطة .

النوع الرابع : المذوقات ، وهي الطعوم وفيها مقصدان :

المقصد الأول : أصولها تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة ، لأن
الفاعل : إما حار أو بارد أو معتدل ، والقابل : إما اللطيف أو الكثيف أو معتدل ،
فالخارج يعمل كيفية غير ملائمة . إذ من شأنه التفريق ؛ ففي الكثيف في الغايه ،
وهي المرارة لهدّة المقاومة ، وكون التفريق عظيما ، وفي اللطيف دونه ، وهي
الحرافة ، إذ تفرق تفريقا صغيرا ، لكنه يكون غائضا ، وفي المعتدل ملوحة
وهي بينهما ولذلك تميل إلى المرارة مدة ، وإلى الحرافة أخرى ، وتحقيقه : أنه
إذا أخذ لطيف الرماد المر واخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة ، والبارد يفعل
كيفية غير ملائمة ، إذ من شأنه التكتيف . ففي الكثيف عفوصة لأنه يتضاعف
التكتيف ، وفي اللطيف حموضة لأنه يكثف ببرده ويعوص بلطافته ، فيكون
عدم ملائمة بين بين ، ولذلك فإن الثمر العفص كلما ازداد مائية ازداد حموضة
وفي المعتدل قبضا وهو دون العفوصة ؛ إذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره ،
والقابض يقبض ظاهره فقط ، والمعتدل يفعل فعلا ملائما ، وهو في الكثيف
الحلاوة لهدّة المقاومة ، وفي اللطيف الدسومة لقلّة المقاومة ؛ فيحصل بكيفية
ضعيفة ملائمة ، وفي المعتدل التفاهة لعدم التأثير ؛ لا بمادته ولا بكيفيته ؛ فلا يحصل
به احساس . ويقال التفاهة لعدم الطعم وتسمى حقيقه ، ولكون الجسم بحيث
لا يحس بطعمه لكنافة أجزائه فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة العذبة ، التي هي
آلة للأدراك بالقوة الدائمة كالصفر . فاذا احتيل في تحليله أحس منه كما يزجر
وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية .

المقصد الثاني : هذه هي الطعوم البسيطة ، ويتركب منها طعوم لانهاية لها

إما بحسب التركيب ، وإما بحسب تركب الاسباب ، وقد يفعل بعض بالعرض فيظن نقضا ، كما أن الأفيون مع مرارته يبرد تبريدا عظيما . فربما كان ذلك لأنه بمرارته يبسط الروح حتى يخلو مركزها فيحصل بالعرض منه تبريد . فمن المركبة ماله ادم نحو البشاعة من مرارة وقبح كذا في الحوض ، والزعوقه من ملوحة ومرارة كما في المبخة ، وربما ينضم اليها كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما فيصير كطعم واحد ، كاجتماع تقريق وحرارة فيظن حرارة ، أو تكثيف ونجفيف فيظن عقوصة .

النوع الخامس في المشعومات ولا ادم لها إلا من وجوه :
الاول : الملائم طيب والمنافر منتن .

الثاني : بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال : رائحة حلوة أو حامضة .
الثالث : بالاضافة إلى محلها كرائحة الورد والتفاح .

الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية

فان كانت راسخة صميت ملكة، وإلا صميت حالا، والاختلاف بينهما بعارض فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج وهي أيضا أنواع : -

النوع الاول الحياة وفيها مقاصد

المقصد الاول : الحياة قوة تتبع اعتدال النوع، ويفيض منها سائر القوى .
قال ابن سينا : أنها غير قوة الحس والحركة، وغير قوة التغذية، ويدل عليه أنها توجد للمفلوج، إذ هي المحافظة للأجزاء عن التفرق والبلب، وليس له قوة الحس والحركة، وتوجد في الدابل مع عدم قوة التغذية، وفي النبات قوة التغذية مع عدم الحياة . والجواب : أنها لا نسلم أن القوة مفقودة في المفلوج والدابل؛ لجواز أن يكون الفعل قد تحلف عنها المانع، ولا نسلم أن ماهو قوة التغذية في الحى موجود في النبات؛ لجواز أن تكون قوة التغذية في النبات مخالفة

بالحقيقة لها فى الحى ، إذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة فى لازم واحد، من فعل أو غيره .

المقصد الثانى : الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة، وهو جسم له صورة مخصوصة، وكيفيات تقبها من اعتدال خاص وغيره ، وكذا عند المعتزلة . وهى مبلغ من الأجزاء يقوم بها تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها . ونحن لا نشترطها * بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة فى جزء واحد من الأجزاء التى لا تنجزى ، والذى يبطل مذهبهم أنه إما أن يقوم بالجزئين معا حياة واحدة . فيلزم قيام الواحد بالكثير ، وأنه محال . وإما أن يقوم بكل جزء حياة على حدة ، وحينئذ : فإما أن يكون كل واحد مشروطا بالآخر، ويلزم الدور ، أو يكون أحدهما مشروطا بالآخر من غير عكس، ويلزم الترجيح بلا مرجح ، أولا يكون شئ منهما مشروطا بالآخر، وهو المطلوب . والجواب : أنك قد عرفت مرارا أن دور المعية ليس باطلا . وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته فى الأولوية، فإنه إن أريدنى نفس الأمر منع . أو عندنا لم يقد .

المقصد الثالث : الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا . وقيل : كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحى فهو ضدها لقوله تعالى « خلق الموت والحياة » والخلق لا يتصور إلا فيما له وجود . والجواب : أن الخلق التقدير .

الدور الثانى : العلم وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : العلم لا بد فيه من اضافة بين العالم والمعلوم . وهو الذى نسميه التعلق ولم يثبت غيره بدليل . وقيل : هو صفة ذات تعلق ، فشمه أمران . العلم والعالمية . وأثبت القاضى معهما تعلقا ، فاما للعلم فقط ، أو للعالمية فقط . فهنا ثلاثة أمور . وإما لها معا فهنا أربعة أمور . وقال الحكماء : العلم هو الوجود ذهنى . إذ قد يعقل ما هو نفى محض وعدم صرف . والتعلق إنما يتصور بين شيئين . فإذا : لاحقيقة له إلا الأمر الموجود فى الذهن، وهو العلم والمعلوم .

ثم قد يطابقه أمر في الخارج، وقد لا يطابقه . وبهذا الاعتبار تلحقه الأحكام الخارجية وأما من حيث هو موجود فلا حكم له، إلا بأن يتصور مرة ثانية من حيث أنه في الدهن فيحكم عليه بأحكام آخر . ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية . قال المتكلمون : هو باطل لوجهين :-

الاول : لو كان التعقل بمحصل ماهية المعقول . فن عقل السواد والبياض يكون قد حصل في ذهه السواد والبياض ، فيكون الدهن أسود وأبيض . وأيضا . يجمع الضدان .

الثاني : حصول ماهية الجبل والماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة . وجواب الاول . أنه إنما يلزم كون الدهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض لماهيتهما . إذ قد علمت أنه لا معنى للماهية إلا بالصورة العقلية وأنها مخالفة للهويات الخارجية في القوازم كما تبينت له من قبل .

والثاني . أن الممتنع حصول هوية الجبل والسماه لماهيتهما ، وهذا غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ ، فان الماهية تطلق على الامر المعقول ، وعلى ما يطابقه ، فطنا أمرا واحدا . وربما جعلوه أمرا عديميا فقالوا . هو تجرد العالم والمعلوم من المادة .

المقصد الثاني : العلم الواحد الحادث هل يجوز تعلقه بمعلومين؟ فيه مذاهب:

الاول . لبعض أصحابنا : يجوز كعلم الله تعالى . قلنا تمثيل بلا جامع .

الثاني . وهو مذهب الشيخ وكثير من المعتزلة : لا يجوز ، إذ ليس عدد أولى من عدد ، فيلزم تعلقه بأمر غير متناهية ، وقد عرفته . وأيضا . فلا يحد أحدهما مسد الآخر . فان التعلق داخل في حقيقته ، ونقض بعلم الله تعالى وبماثر الهويات .

الثالث . مذهب أبي الحسن الباهلي : لا يجوز تعلقه بنظرين . لأنه يستلزم اجتماع نظرين وهو محال ، ويجوز تعلقه بضروريين لما مر . قلنا : قد نعلمهما

بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد .

الرابع . وهو مختار القاضى وامام الحرمين : لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما ، وإلجاز انفكاك الشيء عن نفسه . قلنا : قد نعلم ما ذكرتموه ، تارة بعلم واحد ، وتارة بعلمين ، ولا يلزم من ذلك الاستغناء عن تعدد الصفات ، فإنه تمثيل أيضا ، وأما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به ، وكالعلم بالتضاد وفى الاختلاف ، فقد يتعلق بهما علم واحد . إذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة ، وإلجاز أن يكون أحدهما طالما بالجفر والجامعة ، وإن كان لا يعلم علمه به ، ثم يعلم علمه بعلمه به ، وهلم جرا ، فتم معلومات غير متناهية ، فلو استدعى كل معلوم علما ، لزم أن يكون لأحدنا علوم غير متناهية بالفعل ، وأنه محال والوجدان يحققه . والجواب : أنا قد نعلم الشيء ولا نعلم العلم به إلا إذا التفت الذهن إليه ، وينقطع باقتران الاعتبار . وأما قول من قال : والعلم لا يتعلق بنفسه لأن النسبة بين شيئين فظاهر البطلان . قال الامام الرازى : والمختار أن الخلاف متفرع على تفسير العلم . فان قلنا : أنه نفس التعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم بمعلومين ، وإن قلنا أنه صفة ذات تعلق ، جاز أن يكون صفة واحدة بتعدد تعلقاته ، وكثرة التعلقات لا تجعل الصفة متكثرة .

واعلم أن الجواز الدهنى لا نزاع فيه ، والخارجى مما يناقض فيه ...

المقصد الثالث : الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ، وهو

ضد العلم . لصديق لاحد الضدين عليهما . وقالت المعتزلة هو مماثل له لوجهين : —

الأول : أن التميز بينهما بالنسبة إلى المتعلق وهى مطابقته أولا . مطابقته

والنسبة لاندخل فى حقيقة المنتسب ، والامتياز بالأمور الخارجية لا يوجب

الاختلاف بالذات .

الثانى : أن من اعتقد من الصباح الى المساء أن زيدا فى الدار وكان

فيها إلى الظاهر ثم خرج كأن له اعتقاد واحد مستمر لا يختلف بحسب الذات ضرورة، ثم إنه كان أولا علما ثم انقلب جهلا، والانتقال لا يتصور إلا في أمر عارض مع اتحاد الذات. قال الأصحاب: المطابقة واللا مطابقة أخص صفاتهما، فيلزم من الاختلاف فيه الاختلاف في الذات.

المقصد الرابع: الجبل يقال للمركب وهو ما ذكرناه، وللبيط وهو عدم العلم مما شأنه أن يكون طالما، فلا يكون ضدًا، ويقرب منه المبهو، وكأنه جهل بسببه عدم استنبات التصور، حتى إذا نه قلبه، وكذا العقلة، ويفهم منها عدم التصور. وكذلك الدهول. والجبل بعد العلم يسمى نسيانا.

المقصد الخامس: ادراكات الحواس الخمس عند الشيخ علم بمعلقاتها، فالسمع علم بالمسموعات، والابصار علم بالمبصرات، وخالفه فيه الجمهور. فانا إذا علمنا شيئا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا، وله أن يجب بأن ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم، إما بالنوع أو بالهوية. وأيضا: فانا يصبح استدلاله لو أمكن العلم بمعلقه بطريق آخر.

المقصد السادس: الحكماء قالوا الصور العقلية تتأز عن الخارجية بوجوده. الأول: أنها غير متجانسة في الحلول، بل متفاوتة.

الثاني: تحمل الكبيرة في محل الصغيرة.

الثالث: لا ينمحي الضعيف بالقوى.

الرابع: لا يجب زوالها، وإذا زالت سهل استرجاعها.

ثم ذكروا في معنى كون الإنسانية أمرا كلياً أمرين: -

الأول: أمم الإنسان لأفراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة، بل هو معنى مشترك. ولا يدخل فيه الشخصيات. وإلا لم يكن مشتركاً. فالفنس إذا استحضر صورة الإنسانية مجردة عن الشخصيات كانت مطابقة لزيد وعمر وبكر، أي كل واحد إذا جرد عن مشخصاته كانت هي عينها الحاصل منه لا يختلف.

الثاني : أن المعلوم بها أمر كلي ؛ وهذا يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية . وفيه نظر .. قد نبهتكم عليه إن كان على ذكر منك حيث قلت لك : الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم ، وإن كنت تحتاج إلى زيادة بيان فاستمع : أليس إذا كان المعلوم أمراً وراء ما في الذهن كان حصوله في الخارج فيكون شخصاً وهو ينافي السككية . اللهم إلا أن يصار إلى أن الأمور المتصورة لها ارتسام في غير العقل وهو ينافي الوجود الذهني

المقصد السابع : العلم ينقسم إلى تفصيلي . وهو أن ينظر إلى أجزائه ومراتبه ، وإلى إجمالي ، فمن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة وهو متصور للجواب عالم بأنه قادر عليه ، ثم يأخذ في تقريره فيلاحظ تفصيله ؛ ففي ذهنه أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل والتفرقة بين تلك الحالة وبين حالة الجهل وملاحظة التفصيل ضرورية ، وشبه ذلك بمن يرى نوما تارة دفعة فانه يرى جميع أجزائه ضرورة ، وتارة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه قال الامام الرازي : يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة ، بل لكل واحد صورة ، ولا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك . نعم انه قد تحصل الصور تارة دفعة وتارة مترتبة في الزمان ، فان أرادوا ذلك فلا نزاع فيه : فرعان الأول : العلم الاجمالي هل يثبت لله تعالى أم لا ؟ جوزه القاضى والمعتزلة ، ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم . والحق أنه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى ، وإلا فلا . فان قيل : فينتفى حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق . قلنا نعم ، وهو العلم المقرون بالجهل . وبالجملة . فالمنقضى عنه تعالى هو القيد ، أعني كونه مع الجهل وأنه لا يوجب في أصل العلم .

الثاني : المشهور أن الشيء قد يكون معلوماً من وجه دون وجه . قال القاضى . المعلوم غير المجهول ضرورة ، فنعلق العلم والجهل شيئان ، وان كان أحدهما عارضاً للآخر ، أو هما عارضان لثالث ، أو بينهما تعلق آخر أى تعلق كان ،

والتعمية مجاز ، ولا مشاحة فيه .

المقصد الثامن : قال بعض المتكلمين : الشيء قد يعلم بالفعل وقد يعلم بالقوة ، كما إذا كان في يد زيد اثنان فعائنا أزواج هو أوفرد ؟ فانا نعلم أن كل اثنين زوج ، وهذا اثنان ، فنعلم أنه زوج بالقوة القريبة ، وإذ لم نكن نعلم أنه بعينه زوج ، وكذلك جميع الجزئيات المندرجة تحت الكليات . قبل أن يقننه للاندراس فالنتيجة حاصلة في إحدى المقدمتين بالقوة .

المقصد التاسع : العلم إما فعلى ، كما نتصور أمراً ثم نوجده ، وإما تعالى ، كما يوجد أمر ثم نتصوره . فالفعلى قبل الكثرة والتعالى بعدها . قال الحيكاه : علم الله تعالى فعلى ، لأنه المبدء لوجود الممكنات .

المقصد العاشر : قالوا : مراتب العقل أربع : —

الاولى : العقل الهيو لائق ، وهو الاستعداد المحض ، وهو قوة خالية عن الفعل كما للأطفال :

الثانية : العقل بالملكة ، وهو العلم بالضروريات ، وإنه حادث ، فله شرط حادث وما هو إلا الاحساس بالجزئيات ، ولا يزيد بذلك العلم بجميع الضروريات . فان الضروريات قد تتقد لتفقد شرط ، لتصور ، كحصى ووجدان ، كالألحى والعنبر لا يتصوران ماهية اللون ولذة الجماع ، أو للتصديق ، كأحدهما في القضايا الحسية أو الوجدانية ، وكتمصور الطرفين والنسبة في البديهيات .

الثالثة : العقل بالفعل ، وهو ملكة استنباط النظريات من الصروريات ، بحيث متى شاء استحضر الضروريات ، واستنتج منها النظريات . وقبل : بل حصول النظريات ، بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية .

الرابعة : العقل المستفاد ، وهو أن يحضر عنده النظريات ، بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك والالسان في جلباب من بدنه أم لا ؟ فيه تردد .

المقصد الحادى عشر : العقل مناط التكليف اجماعا، وإنه يطلق على معان، فقال الشيخ : هو العلم ببعض الضروريات، التى يمينها العقل بالملكة، واحتج عليه بأنه ليس غير العلم، والاجاز تصور انفسكاهما، وهو محال، إذ يمتنع عاقل لاعلم له أصلا، أو عالم لا عقل له . وليس العلم بالنظريات، لأنه مشروط بكمال العقل، فيكون متأخرا عن العقل بمرتبتين، فلا يكون نفسه ، فهو العلم بالضروريات، وليس علما بأكملها، فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا، فهو العلم ببعضها، وهو المطلوب. وجوابه : أنا لانعلم أنه لو كان غير العلم جاز الانفكاك لجواز تلازمهما .

قال الامام الرازى : والظاهر أنه غريزة يقبها العلم بالضروريات ، عند سلامة الآلات. والناسم لم يزل عقله، وإن لم يكن عالما .

المقصد الثانى عشر : كل علمين تعلقا بمعلومين فهما مختلفان ، تماثلا أو اختلافًا ، والا لم يجتمعا . وأما المتعلقان بمعلوم واحد فثلاثان عند الأصحاب . قال الآمدى : ان اتحد المعلوم ووقته . وأما إذا اختلف فقد يقال مثلان ، إذ اختلاف الوقت لا يؤثر كما فى الجوهر ، والفرق ظاهر، فان الوقت ههنا داخل فى متعلق العلم، وثمة عارض للجوهر ، وإنما نظير ذلك العلم فى وقتين ، لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين . وأما إذا اختلف محل العلم كزيد وعمر، فان قلنا: كل من العلمين يقتضى الاختصاص بمحله لذاته، فهما مختلفان، وإلا فثلاثان . وسيأتى لذلك زيادة بيان .

المقصد الثالث عشر : هل ينقلب العلم الضرورى والنظرى ؟
أما انقلاب الضرورى نظريا فقيه مذاهب :

الأول : قول القاضى وبعض المتكلمين، ويموز مطلقا، لأن العلوم متجانسة فيصح على كل ماصح على الآخر . قال الآمدى : ان سلم فلاشك فى الاختلاف بالنوع والشخص، فلعل التنوع والتشخص يمتنع ذلك، إذ لا يجب أن يصح على الايمان ما يصح على الترس ، ولا على زيد ما يصح على عمرو

الثاني : وعليه آخرون . لا يجوز ، وإلا لجاز الغلو عن الضروري ، وأنه محال بالوجدان

الثالث : وهو قول آخر للقاضي ، وعليه إمام الحرمين : لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل . إذ العقل شرط للنظر ، وهو شرط للنظري ، فيكون النظري شرطا لنفسه ، ومتقدما عليه براتب .

وأما انقلاب النظري ضروريا لجواز اتفاقا ، بأن يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به ، ومنع المعترلة وقوعه في العلم بالله تعالى وصفاته ، من حيث أن العبد مكلف به ، ولو لم يكن مقدورا قبيل التكليف به ، ومعتمد في الجواز هو التجانس ، وقد مر بما فيه المقصد الرابع عشر : وهل يستند العلم الضروري إلى النظري ؟ منه بعض ، لاقتضائه توقف الضروري على النظري ، وجوز بعضهم ؛ لأن العلم امتناع اجتماع الضدين مبني على وجودهما ، والعلم به ليس ضروريا ، ولذلك يثبت بالدليل . ومن منع العلم به فهو مكابر ومناقض لقوله . بل الحق أنه لا يتوقف على وجودهما . وأما تصورها فنعم ، فإن التصديق الضروري هو مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر ، ثم إنه قد يكفي فيه تصورها بوجه ما وقد يكون ذلك ضروريا . فالخلاص : أن هذا نزاع لفظي ، مرجعه إلى تفسير الضروري . وكذا توقفه على ضروري آخر . فإن قلنا : هو مالا يتوقف على علم سابق ، لم يجوز . وإن قلنا : هو مالا يتوقف على نظر ، جاز .

المقصد الخامس عشر : أثبت أبو هاشم علما لا معلوما ، كالعلم بالمستحيل ؛ فإنه ليس بشيء . والمعلوم شيء . قال الامام الرازي : هو تناقض ، فإن المعلوم لا معنى له إلا ما يتعلق به العلم . قال الأمدى : له أن يصطلح على أن لا يسميه معلوما . والانصاف أن لا تنظر بكلمة تخرج من فم أخيك سوء ، فنطلب له محملا ما استطعت ، وهلا يحمل كلامه على ما صرح به ابن سينا في الشفا ، من أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ، فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع

التيضين، فتصوره إما على سبيل التشبيه، بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع، ثم يقال: مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض . وإما على سبيل النفي، بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة: فلا يمكن تعقله بماهيته، بل باعتبار من الاعتبارات

المقصد السادس عشر: محل العلم الحادث غير متعين عقلاً عند أهل الحق، بل يجوز أن يخلق الله تعالى في أى جوهر أراد، لكن الجمع دل على أنه هو القلب . قال تعالى : إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب ، وقال : فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها ، وقال : أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها وقال الحكماء : محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها، ومحل الجزئيات المشاعر العشر الظاهرة والباطنة، وستفصلها تفصيلاً . ومنهم من يرى أن المدرك للجزئيات أيضاً هو النفس الناطقة، ولكن بواسطة الآلة، فإنها تحكم بالكلية على الجزئى، فلا بد أن تكون عاقلة لهما، وسياً فى الكلام فيه :

النوع الثالث الإرادة . وفيها مقاصد : —

المقصد الأول : فى تعريفها : قيل : إنها اعتقاد النفع أو ظنه . وقيل : ميل يتبع ذلك ، فانا نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعل القلانى فيه جلب نفع أو ضرر ميلا اليه، وهو مغاير للعلم . وأما عند الأشاعرة : فصفة مخصصة لأحد طرفى المقدور بالوقوع، والميل الذى يقولونه فنحن لا نتكبره ، لكن ليس إرادة، فإن الإرادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المقدورين ، وسنبين أنها غير الميل ، ثم حصول الميل فى الشاهد لا يوجب حصوله فى الغائب .

المقصد الثانى : الإرادة القديمة توجب المراد اتفاقاً ، وأما الحادثة فلا توجبه اتفاقاً ، وجوز النظام إيجابها للمراد إذا كانت قصدا الى الفعل ، وهو مانع من أقصنا حال الإيجاد، لا عز ماعليه، فإنه قد يتقدم على الفعل ، والعزم يقبل الشدة والضعف، حتى يبلغ الى درجة الجزم ، ومع ذلك فقد لا يكون مقارنا

ولا قصداء، بل جزماً بأنه سيقصد، وربما يزول لئوال شرط، أو حدوث مانع .

المقصد الثالث : الإرادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بئيل يتبعه، خلافاً للمعتزلة . لنا: أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متماويان ، فإنه يختار أحدهما، ولا يتوقف على ترجيح أحدهما للنفع فيه، ولا على ميل يتبعه، بل يرجح أحدهما بمجرد الإرادة . لأقول: لا يكون للفعل مرجح، بل لا يكون إليه داع ، ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته لا يحظر بياله طلب مرجح، وأنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً حتى يفترسه السبع ، وكذلك العطشان إذا كان عنده قدحان ماء وفرض استوائهما من جميع الوجوه ، فإنه يختار أحدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده . وكذلك جائع عنده رغيفان . والمعتزلة ادعوا الضرورة، بأن من استوى عنده الطرفان لا يرجح أحدهما إلا لمرجح . والجواب : منع الضرورة، والمعارضة بالضرورة في الأمثلة المذكورة .

المقصد الرابع : الإرادة مغايرة للشهوة لوجهين :-

الأول : الإرادة قد تتعلق بنفسها، دون الشهوة، وفيه نظر... تعرف بما اخترناه

من التعريف .

الثاني : أن الإنسان قد يريد شرب دواء كرهه فيشربه ولا يشربه بل يتنفر عنه .

المقصد الخامس . إنها غير التئى، فإنها لا تتعلق إلا بمقدور مقارن ، والتئى قد يتعلق بالحال، وبالماضى . والميل الذى يسمونه إرادة، هو بالتئى أشبه منه بالإرادة .

المقصد السادس : قال الشيخ: إرادة الشيء كراهة ضده بمعنى: إذ لو كانت غيرها ظاهراً مثلها أو ضدها فلا تجامعها ، وإما يخالف لها فيجامع ضدها . إذا المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده ، ولكن ضد إرادة الشيء إرادة الضد ، فيلزم كراهة الضد مع إرادته، وإنه محال . والجواب : لانسلم أن المخالف للشيء يجامع ضده، لجواز تلازمهما، وكون الشيء ضداً للمختالفين كالنوم هو ضد للعلم والتقدرة ، ثم ماذا كرم وإن دل على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه، وهو أن شرط

كرهية الضد الشعور به اتفاقا ، وقد لا يشعر به فتتفك الإرادة عن كراهة الضد فلا تكون نفسها ، وبالجملة . فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط . وإذا ظهر التعارض قبل الإرادة مستلزما لكرهية الضد بشرط الشعور به ؟ يختلف فيه . قال القاضى والنزاعى : مستلزما ، والظاهر خلافه ، لجواز أن يريد الضدين كل واحد من وجه ، إرادة على السوية ، أو يترجح أحدهما بحسب ما فيه من نعم راجح المقصد السابع : قال القاضى وأبو عبد الله البصرى : الإرادة تقيد متعلقها صفة . فلفعل . كونه طاعة ومعصية ، وللقول . كونه أمرا أو تهديدا . فإن أراد أنها تقيد صفة ثبوتية ، منع ، وما ذكره اعتبارى . كيف والقول لا وجود لجملة ؟ فكيف تقوم به صفة ؟

النوع الرابع القدرة . وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : فى تعريف القدرة . وهى صفة تؤثر وفق الإرادة ، فخرج مالا يؤثر كالعلم ، وما يؤثر لاعلى وفق الإرادة كالطبيعة ، وقيل .. ما هو مبدأ أقرب للأفعال المختلفة . فالنفس الفلكية قدرة على الأول دون الثانى ، والنفس النباتية بالعكس ، وأما الحيوانية فقدرة على التفسيرين ، والقوى العنصرية ليست قدرة على التفسيرين . ورد عليهما القدرة الحادثة على رأينا ، فإنها لا تؤثر وليست مبدأ لآثر ويسمى كسبا ، والدليل أنه لو كان فعل العبد بقدرة ، وأنه واقع بقدرة الله ؛ لما استبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات . فلو أراد الله شيئا وأراد العبد ضده ، ثم أما وقوعهما ، أو عدمهما ، أو كون أحدهما عاجزا . لا يقال . نختار أنه يقع مقدور الله تعالى ؛ لأن قدرته أتم . ألا ترى أنها أعم ؟ لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر ، فإن تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا أثر له فى هذا المعين ضرورة . وبهذا الدليل بعينه نفى جهم الحادثة ، وإنه غلو فى الجبر ، وإنه مكايمة ، لأن الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضرورى . فالأول له اختيار دون الثانى ، ويندفع الأشكال بما ذكرناه ، من عدم تأثير قدرته .

فان قال : لا يزيد بالقُدرة إلا الصفة المؤثرة، وإذ لا تأثير فلا قدرة ، كان منازعا في التسمية .

المقصد الثاني : هل يجوز مقدور بين قادرين؟ جوزه أبو الحسين البصري مطلقا ، والأصحاب بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة، مع شمول قدرة الله تعالى . ومنعه المعتزلة بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة، فيلزم التمانع، والجوزون من أصحابنا اتفقوا على امتناع قدرتين مؤثرتين، لا تمانع ؛ وقدرتين كاسبتين ، لأن الكسب هو أن يخلق الله للقدرة الحادثة، وأنها لا تتعلق بفعل خارج عن الفعل، فلا يقدر زيد على فعل محرو، ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد .

المقصد الثالث : وقال بشر بن المعتمر : القدرة عبارة عن سلامة العلية عن الآفات ، فن أثبت صفة زائدة فعلية البرهان . وقال ضراب بن عمرو وهشام ابن سالم : إنها بعض القادر ، وقيل : بعض المقدور .

المقصد الرابع : اختلف في طريق اثباتها . والحق أنها تعرف بالوجدان، كما أشرنا إليه . وقال الهمداني من المعتزلة : هو تأتي الفعل من بعض الموجودين دون بعض . قلنا . الممنوع قادر عندك، ولا يتأتى منه الفعل . فان قال : يتأتى منه بتقدير ارتفاع المانع ، قلنا : فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع، وهو العجز . وقال الجبائي : هو العلم بصحة الشخص ، قلنا : قد توجد ولاقدرة بأضدادها اجماعا .

المقصد الخامس : قال الشيخ : القدرة مع الفعل، ولا توجد قبله ، إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل ، وإلا فلنفرض ، فهي حال الفعل هذا خلف . فان قيل : القدرة في الحال على ايقاع الفعل في ثانی الحال، وهو لا يستدعي أمكانه في الحال، بل في ثانی الحال . قلنا : الأيقاع إن كان نفس الفعل فحال في الحال، لما ذكرنا ، وإن كان غيره ماد الكلام فيه وازم التسلسل . وفيه نظر . . يرجع إلى تحقيق معنى قوله : حصول الفعل قبل الفعل بحال، فانه قد يراد به بشرط كونه قبل الفعل، فلا كلام، إذ لا شك

أنه تناقض . وقد يراد به في زمان عدم الفعل ، بل بأن يفرض خلوه عن عدم الفعل ، ووقوع الفعل بدله ، وأنه غير محال . وذلك كقعود زيد ، فانه محال بشرط قيامه ، أي يمتنع كونه قائما قاعدا معا ، ولا يمتنع في زمان قيامه ، فانه لا يستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود . وقالت المعتزلة : القدرة قبل الفعل . فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ، وإن لم تكن قدرة عليه ، فانه شرط كالفنية ، ومنهم من نقاه ، ودليلهم وجوه :-

الأول : إن تعلق القدرة معناه الإيجاد ، وإيجاد الموجود محال . قلنا : إيجاد به ذلك الوجود جاز ، بمعنى أن يكون ذلك الوجود مستندا إلى الموجد . الثاني : يلزم القدرة على الباقي . قلنا : نلتزمه لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة أو تفرق باحتياج الموجود عن عدم إلى المقتضى دون غيره . أو نقض أولا بتأثير العلم في الاقتان ، وفي كون الفاعل فاعلا والأرادة إذ يوجبونها حال الحدوث دون البقاء .

الثالث : أنه يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره . أحيب : بأن الفعل في الآن لا غير ممكن ، فلا تتعلق به . وفيه نظر .. إذ فيه الترام ، وما ذكره بيان للسبب ، وأيضا : فالتعلق قبله بزمان لا يمتنع ، فيرد الأشكال بحسبه .

الرابع : يلزم أن لا يكون الكافر مكلفا بالايمان ، لأنه غير مقدوره ، ولو جوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض . قلنا : يميز تكليف المحال عندنا ، والفرق أن ترك الايمان بقدرته ، بخلاف عدم الجواهر والأعراض . وبالجملة : فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا ، أن يكون هو متعلقا للقدرة أو ضده . فروع للمعتزلة .-

الأول : هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته ؟ جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقا ، وفصل الجبائي بفوزة عند المانم ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد .

الثاني : تنقسم الأفعال المقدورة إلى ما لا يحتاج إلى آلة ، كالقائمة بالحل ، وإلى ما يحتاج ، كالخارجة عنه .

الثالث : اتفقوا على أنها لا تبقى غير متعلقة . فقيل : القدرة تتعلق بالفعل عقيبها ، وقيل : بما بعدها مطلقا . فالجواب : الفاعل في الحالة الأولى يفعل ، وفي الثانية فعل ، وابنه : في الأولى سيفعل ، وفي الثانية يفعل ، وابن المعتمر : يفعل مطلقا .

الرابع : قال العلاف : القدرة على أفعال القلوب معها ، وعلى أفعال الجوارح قبلها .

المقصد السادس : الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه ؟ منعه الأشاعرة إذ القدرة مع الفعل ، وقال به المعتزلة ، قالوا : العجز يضاد القدرة والمنع المقذور وجودا مضادا للمقدور ؛ أو مولدا لضعفه ، أو عديميا : وأدعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد ؛ وذلك لأنه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة ، وعندنا لافرق إلا ما يعود إلى جريان العادة بخلاف الفعل فيه وعدمه . ونمنع عدم تبدل صفاته فإن الله تعالى لم يخلق فيه القدرة ، ولا حاجة إلى طرو ضد .

المقصد السابع : قال الشيخ بناء على كون القدرة مع الفعل . أنها لا تتعلق بالضدين بل بمقدورين مطلقا . وقالت المعتزلة : تتعلق بجميع مقدوراته ، وقول أبي هاشم متردد ، فقال مرة : القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها دون القائمة بالجوارح ، وتارة أخرى : كل واحدة منهما تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى ، وتارة : كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها جميعا ، غير أن كلا لا يقرر في متعلقات الأخرى لعدم الآلة ، ومرة : القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها دون العضوية . وقال ابن الراوندى . تتعلق القدرة بالضدين بدلا لامعا ، واجمعت المعتزلة على أنها تتعلق بالمثائلات ، مع اتفاقهم على أنه لا يقع بها

مثلاً في محل في وقت، وأنهم يدعون فيما ذهبوا إليه الضرورة، إذ لا معنى للقدرة إلا التمكن من الطرفين، ومن لا يكون قادراً على عدم الفعل فهو مضطر لا قادر، وعليه بنيت الدعوة والثواب والعقاب. قال الامام الرازي: القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة، ولا شك أن نسبتها الى الضدين سواء، وهي قبل الفعل، وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير، ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين، بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر، لاختلاف الشرائط، وهي مع الفعل، ولعل الشيخ اراد بالقدرة القوة المستجمعة والمعتزلة مجرد القوة، وفيه بحث.

المقصد الثامن: العجز عرض مضاد للقدرة، خلافاً لابن هاشم في آخر أقواله حيث ذهب إلى أنه عدم القدرة، وللأصح من حيث إنه تقي الاعراض. لنا: التفرقة الضرورية بين الزمن والمنوع، ولأبي هاشم أن يجعلها حادثة إلى عدم القدرة. ثم قال الشيخ: العجز إنما يتعلق بالموجود، فأزمن عاجز عن التعود لاعن القيام. فان التعلق بالمعدوم خيال محض، وله قول ضعيف إنه إنما يتعلق بالمعدوم، وإليه ذهب المعتزلة وكثير من أصحابنا، وجواز تعلقه بالضدين فرع ذلك: معتمد القول الأول: أنه ضد القدرة فتعلقهما واحد والقدرة متعلقة بالموجود.

والثاني: الاجتماع على عجز الزمن عن القيام، ولو قيل: يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن، وأنه خلاف الاجتماع والمعقول، لكن حسناً، ويمكن الجواب: بأن العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة، ولصفة تستعقب الفعل لاعن قدره.

المقصد التاسع: المقدور هل هو تبع للعلم أو للأرادة؟ المعتزلة فيه خلاف، فمن قال تبع للأرادة؛ فلا أنه حقيقة القدرة، ومن قال تبع للعلم؛ فلا أن صاحب الملكة يصدر عنها أفعال لا يقصدها، فإني الكاتب يراعي دقائق في حرف

واحد، ولو لاحظناها لقاته كثير منها .

المقصد العاشر : هل النوم ضد القدرة ؟ اتفقت المعتزلة وكثير مناعلى امتناع

صدور الأفعال المتقنة الكبيرة من النائم، وجواز القليلة بالتجربة، فقيل : هي مقدورة له . وقال الأستاذ أبو اسحاق : هي غير مقدورة له . وتوقف القاضى . وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين ، أما عند المعتزلة . فلفقد شرائط الإدراك من المقابلة ، وانذابات الشعاع ، وتوسط الهواء ، والبنية المخصوصة ، وأما عند الأصحاب إذ لم يشترطوا شيئا من ذلك ، فلا أنه خلاف العادة ، والنوم ضد للإدراك ، وقال الأستاذ : إنه إدراك حق ، إذ لافرق بين ما يجده النائم من نفسه من ابصار وسمع ، وبين ما يجده اليقظان ، فلو جاز التشكيك فيه لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة ، ولم يخالف في كون النوم ضدًا ، لكنه زعم أن الإدراك يقوم بحزه غير ما يقوم به النوم ، وقال الحكماء : المدرك فى النوم يوجد فى الحس المشترك ، ويكون ذلك على وجهين .

الأول — أن يرد عليه من النفس وهى تأخذه من العقل الفعال ، فان جميع صور الكائنات مرتسم فيه ، ثم يلجسه الخيال لما جبل عليه من الانتقال والتفصيل والتركيب صورًا إما قريبة أو بعيدة ، فيحتاج الى التعبير ، وهو أن يرجع المعبر قهراً مجرداً له عن تلك الصور حتى يحصل ما أخذته النفس ، فيكون هو الواقع وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه ، فيقم من غير حاجة الى التعبير

الثانى — أن يرد عليه ، إما من الخيال بما ارتسم فيه فى اليقظة ، ولذلك فأن من دام فكره فى شئ يراه فى منامه ، وإما مما يوجبه مرض كشذوات خلط أو بخار ، ولذلك فان الدموى يرى فى حلمه الاشياء الحجر ، والصنفاوي النيران والأشعة ، والسوداوى الجبال والأدخنة ، والبلغمى المياه والألوان البيض ، وهذا بقسميه من قبيل أضغاث الأحلام ، لا يقيم هو ولا تعبيره

فروع للمعزلة .

الأول : اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ، ولا يتمكن من حمل مائة أخرى معها ، فقل : عاجز عن حملها ، وقيل : لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة وقيل : قادر على حمل إحداها من غير تعيين ، والكل مناقض لأصلهم في تعلق القدرة بجميع المقدورات . فان قيل : مذهبنا أن لا تتعلق في وقت في محل من جنس بأكثر من واحد ، قلنا . المحل المحمول وهو مختلف .

الثاني . شخصان بقدر كل على حمل مائة من اذا اجتماعا عليه ، فنهيم من قال حملها واقع بقدرة كل واحد واحد ، ويلزمه اجتماع قادرين على مقدور واحد ، وربما ألزم ، ومنهم من قال : هذا حامل للبعض ، وذلك للبعض ، ولا يخفى ما فيه من التحكم ، فأن نسبة كل جزء الى كل واحد على السوية

الثالث : قالوا : القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات إلى جهات مختلفة ، وأما في محال مجتمعة فلا ، بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة عشرة اجزاء من القدرة ، فالقدرة على تحريك كل جزء غير القدرة على تحريك الآخر وإلا لكان قدرة على تحريك الأجزاء بالغة ما بلغت

الرابع : قال الجبائي : الاجتماع يمنع التحريك ، كالتقيد ، وهو فرع أن المعدوم مقدور ، وبه منع كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الأخرى

المقصد الحادى عشر (*) : القدرة المحركة بمنزلة ويسرة هل تقدر على التصعيد ؟ منهم من جوزوه ، ومنهم من منعه ، للفرق بين الدرجة والرفع ضرورة ، وعليه البهشية ، وواجبوا زيادة قدرة واحدة ، ولا يخفى ما فيه من التحكم

المقصد الثانى عشر : القدرة مغايرة للمزاج من وجهين :

الأول : المزاج وأثره من جنس الكيفيات المحسوسة ، ودون القدرة

الثانى : المزاج قد يمانع القدرة ، كما عند اللغوب

المقصد الثالث عشر : القوة تقال للقدرة ، والمراد هنا جليها ، وهو مبدأ

تليق هنا المقصد وما يهذه الى الموقف الرابع في الجوهر غير مقرر حسب مذهب ١٣٦ لقانون رقم ٢٦

التغير في آخر ، من حيث هو آخر ، وقولنا: من حيث هو آخر ، ليدخل فيه المعالج لنفسه ، فإنه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب ، ويتأثر من حيث هو جسم يتفعل بما يلاقيه من الدواء ، وتقال للامكان المقابل للفعل ، لأنه سبب للقدرة عليه مجازا ، وهذا غير الامكان الدائى ، فإنه قد يقارن الفعل ، وينعكس من الطرفين دون هذا . وقد تقال في العرف للقدرة نفسها ، ولما به القدرة على الأفعال الشاقة ، ولعدم الاتعال

المقصد الثالث عشر : الخلق ملكة تصدر عنها الأفعال بلا روية ، كمن يكتب شيئا من غير أن يروى في حرف حرف ، أو يضرب الطنبور من غير أن يفكر في نعمة نعمة . وينقسم إلى فضيلة و رذيلة وغيرهما ، فالفضيلة الوسط ، والرذيلة الأطراف ، وغيرهما مائليس منهما .

فالعفة : هيئة للقوة الشهوية بين الفجور والخود .

والشجاعة : هيئة للقوة الغضبية بين التهور والجبن

والحكمة : هيئة للقوة العقلية بين الجربرة والبلاهة .

واطلاق : مغاير للقدرة ؛ سيما إن جعل نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء

خاتمة : في تفسير كيفيات تسمانية قريبة مما مر

الاول . المحبة . قيل هى الإرادة ، فحبة الله لنا إرادته لكرامتنا ، ومحبتنا

له إرادتنا لطاعته

الثانى . عند المعتزلة أن الرضاء هو الإرادة ، وعندنا ترك الاعتراض

الثالث : الترك عدم فعل المقدور ، وقيل : أن كان قصدا ، ولذلك يتعلق به

الدم ، وقيل : إنه من أفعال القلوب ، وقيل : هو فعل الضد لأنه مقدور وعدم

مستمر ، فلا يصلح أثرا للقدرة

الرابع : العزم هو جزم الإرادة بعد التردد ، وهذا كله إنما يصح إذا لم

تفسرها بالصفة المخصصة ؛ بل بالميل

النوع الخامس : بقية الكيفيات النفسانية ، وفيه مقصدان

المقصد الأول : اللذة والآلم بديهيان فلا يعرفان ، وقيل : اللذة إدراك الملايم من حيث هو ملايم ، والملايم هو كمال الشيء الخاص به ، كالتركيب بالخلوة والدسومة للذائقة ، والجاه والتغلب للغضبية ، وقولنا من حيث هو ملايم لأن الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء للكريه إذا علم أن فيه نجاسة من العطب ، وذلك لم يثبت ؛ فأنا ندرك حالة هي لذة ونعلم أن ثمة أدراكا للملايم ، وأما أن اللذة هل هي نفس ذلك الإدراك أو غيره ، وأما ذلك سبب لها ؟ وهل يمكن أن تحصل بسبب آخر أم لا ؟ فلم يتحقق ، فوجب التوقف فيه . وقال ابن زكريا الطبيب الرازي : لآلة ، وما يتصور منها إنما هو دفع ألم ، كالآكل لآلم الجوع ، والجماع لآلم دغدغة المنى لأوعيته ، ولا يمنع جواز أن يكون ذلك أحد أسبابه ، إنما ننازعه في مقامين :

أحدهما : أنه دفع الألم ، وثانيهما أنه لا يمكن أن تحصل بطريق آخر . ومما ينبى : أنه قد تحدث ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق إليه ، ولا أن يخطر بالبال حتى يقال إنها دفع لآلم الشوق ، وذلك مثل النظر إلى وجه مليح ، والعثور على مال بفتة . ثم قال الحكماء : الألم سببه تفرق الاتصال بالتجربة ، وأنكره الإمام الرازي ، فأن من عقر بحكين شديد الحدة لم يحس بالألم ألا بعد زمان ، ولو كان ذلك سببا لامتنع التخلف عنه ، بل تفرق الاتصال يعد لسوء المزاج ، وحصوله يستدعى زمانا ما ، فريثا يبتدىء العضو بالاستحالة إلى مزاج مسمى بحصول الألم ، وربما احتج : بأن التفرق عدم الاتصال وهو عديم ، وبأن التغذى مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء ، ولا تتصور الا بتفريق فيجب أن يؤلم . وزاد ابن سينا سببا آخر وهو سوء المزاج المختلف ، ولذلك تؤلم لسعة العقرب مالا تؤلم الابرّة ، بخلاف المنفق فإنه لا يؤلم . أما أنيته ، فإن حرارة المدقوق أكثر من حرارة صاحب الغب بكثير ، والثاني مدرك دون

الأول ، وأما لميته : فإن الاحساس شمرله مخالفة ما لكيفية الحاس والمحسوس إذ مع الاتفاق لا يحصل تأثير فلا يكون احساس ، فإذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وأزال كيفية العضو الأصلية فليس ثمة كيميئتان متخالفتان فلم يكن فعل واتعمال فلا يحس به ، ولذلك فإن المحسوسات اذا استمرت يضعف الشعور بها متدرجا حتى ربما لم يشعر بها ، وإن شئت فقل من دخل الحمام يستمخن الماء الحار بحيث يشمر منه حتى اذا لبث فيه قاب ساعة أثر فيه هواء الحمام فيصحن ، فتراه لا يدرك سخونته بل ربما استبرده

المقصد الثاني : الصحة ملكة أو حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة ، وهذا يعم أنواعها ، وربما تخص بالحيوان أو بالإنسان ، فيقال كيفية لبدن الحيوان أو لبدن الإنسان كما وقع الجميع في كلام ابن سينا ، وأورد الامام الرازي على جعلها من الحالة والملكة أن مقابلها المرض وليس منها إذ أجناسه سوء المزاج ، وسوء التركيب ، وتفرق الاتصال ، وهى : أمان المحسوسة ، أو من الوضع ، أو عدم ، ولا شئ منها بكيفية نفسانية ، وأورد على هذا الحد الذي ذكر شكوكا :-

الاول .. لم قدم الملكة ، وأنما تكون حالة ثم تصير ملكة ؟ قلنا : الملكة اتفق على كونها صفة ، أو لأن الملكة غاية الحالة
الثاني .. فيه اضطراب إذ أسند الفعل الى الموضوع والى الصحة ولا يكون الا أحدهما . قلنا الموضوع فاعل والصحة آلتة

الثالث .. السليم هو الصحيح ، فالتعريف دورى . قلنا : والصحة في الافعال محسوسة وفى البدن غير محسوسة ، فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه أجلى ، واذا عرفت هذا فالمرض خلاف الصحة ، فهى حالة او ملكة يصدر بها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة فلا واسطة بينهما ، إذ لا خروج عن النقي والاثبات ، وأثبت جالينوس فقال : الناقه ومن يبعث أعضائه آفة أو يمرض مدة ويصح

مدة، لاصحیح ولا مریض وأنت تعلم أن ذلك لاهمال شروط التقابل من اتحاد
المحل والزمان والجهة، وأنه إذا روعي شروط التقابل فلا واسطة، وكذا كل
متقابلین یمتنع بینهما الواسطة فانما هو باعتبار شرائط التقابل

الفصل الثالث : فی کیفیات المختصة بالکیات وفيه مقصدان

المقصد الأول : أنها عارضة للکم أما وحدها فلمنفصلة كزوجية والفردية
والمتصلة الثلاث والتربيع، وإما مع غيرها كالحلقة فأنها مجموع شكل وهو
عارض للکم مع اعتبار لون، وكأزواية فأنها هيئة أحاطة الضلعين بالسطح مثلا
فی ملتقاهما لإستقامة. ومنهم من جعل الزاوية من باب الکم لقبولها التفاوت
وأنها توصف بالأصغر والأكبر، وبكونها نصفاً وثلاثاً. والجواب: أنه أنما یم أن
لو كان عروض ذلك لها بالذات، وأنه ممنوع، بل لأنه عارض للکم، ويبطل أنها
تبطل بالتضعیف وتنعدم، بخلاف الکم فإنه یزید

المقصد الثاني. قال المهندسون الخط المستقیم خط تقم النقط المعروضة
فيه كلها متوازية، وأنه إذا أثبت أحد طرفيه وأدير حتى عاد الى وضعه الأول
حصلت الدائرة، وهي شكل يحيط به خط فی وسطه نقطة؛ جميع الخطوط الخارجة
منها إليه سواء. ثم إذا أثبت قطر نصف الدائرة وأدير نصف الدائرة حتى عاد الى
وضعه الأول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح فی وسطه نقطة؛ جميع الخطوط
الخارجة منها إليه سواء، وإذا أثبت أحد ضلعي المربع المتوازي الأضلاع
وأدير حصل الاسطوانة، وهو شكل يحيط به دائرتان من طرفيهما قاعدتاه
یصل بینهما سطح مستدير بفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على
سطحه بین قاعدتيه. وإذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة من المثلث وأدير المثلث
حصل المخروط، وهو جسم أحد طرفيه دائرة، والآخر نقطة ویصل بینهما
سطح یرمز عليه الخطوط الواصلة بینهما مستقيمة. وهذا كله أمور وهمية
لا یعلم وجودها خارجاً، وعليها مبنى علمهم الذي يدعون فيه اليقين.

تنبيه . ولو اعتبر المركبات حصلت مقولات غير متناهية ، والمخلقة إنما
اعتبرت باعتبار وحدة بحسبها يتصف بالحسن والقبح ، وهما غير العارضين للشكل
وحده أو اللون وحده ، وهذا عذر غير واضح

الفصل الرابع : في الكيفيات الاستعدادية

إما نحو القبول ويسمى ضعفاً ، وإما نحو الدفع واللا قبول ويسمى قوة ولا
ضعفاً ، وأما قوة الفعل فليست منها ، فإن المصارعة مثلاً تتعلق بعلم ، وصلابة .
والأعضاء ، ثلاثاً بآثار بصرية وبالقدرة شيء منها ليس من هذا الجنس .

المرصد الرابع في النسب وفيه مقدمة وفصلان

المقدمة : اثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون إلا الأين لوجوده :

الأول : لو وجدت لزوم التسلسل ، أما أولاً فلأن محلها يتصف بها فله اليها
نسبة موجودة ويعود الكلام فيها ، وأما ثانياً فلأن لوجودها اليها نسبة ، وأما
ثالثاً فلأن لأجزاء الزمان بعضها إلى بعض نسبة

الثاني : لو وجدت لوجدت الإضافة ، وهي لا تتحقق إلا بوجود المنتسبين ،

فيوجد المتقدم والمتأخر معا

الثالث : لو وجدت لزوم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لأن له مع كل حادث
إضافة بأنه موجود معه ، وقبله بأنه متقدم عليه ، وبعده بأنه متأخر عنه ، واثبتها
ضرار والزم التسلسل ، ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية ،

واحتج الحكماء بأن كون السماء فوق الأرض ومقابلة الشمس لوجه الأرض مما
نعلمه ضرورة ، واجابوا عن أدلة الخصم بأنها إنما تنفي كون جميع النسب موجودة في
الخارج ، ونحن نقول به فأن من الإضافات أموراً موجودة في الخارج حقيقتها أنها
إضافة ، ومنها اضافات يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين كالتردد والتأخر .
والأول ينتهي عند حد دون الثاني

التفصيل الأول : في مباحث المتكلمين في الأكوان وفيه مقاصد

المقصد الأول : المتكلمون وإن انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا

بالأين وسموه بالكون ، وزعم قوم منهم أن حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة

بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية ، والصفة التي هي علة بالكون ؛ قال

الامام الرازي : حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعاً لتحيزه فيلزم الدور .

والجواب : ما قد عرفته ، مع أنه قد تكون ذات الصفة دالة للحصول ويكون

تحيزها معللاً به فلا دور ، وربما قال : قيام الصفة إن توقف على التحيز لزم

الدور ، وإلا جاز افتكاك العلة عن المعلوم ، وقد يقال : إن التوقف بمعنى عدم

جواز الافتكاك لا يوجب دوراً ممتنعاً ، وهو غير وارد إذا تأملت

تنبيه : الاحياز الجزئية الممكنة للمتخيز نسبتها إليه سواء ، وإنما يقتضى

حصوله في حيز ما بمسبب ما يقارنه من شرط يعينه ، والكون هو نسبته إلى

الحيز المخصوص ، فالفرق ظاهر ، لكن الكلام في ثبوت ذلك المقتضى ، فإن الحصول

في الحيز المخصوص عندنا بمخلق الله تعالى

المقصد الثاني : أنواع الكون أربعة . لأن حصوله في الحيز إما أن يعتبر

بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا ، والثاني إن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز

فمكون ، وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فحركة ، فالمكون حصول ثان

في حيز أول ، والحركة حصول أول في حيز ثان ، ويرد على الحصر الحصول

في أول الحدوث ، فإنه غير مسبوق بكون آخر ، وقال أبو هاشم : إنه سيكون ،

ثم منهم من قال : الحركة مجموع سكنات ، فإن قيل : الحركة ضد السكون

فكيف تكون مركبة منه ؟ قلنا : الحركة من الحيز ضد السكون فيه ، وأما الحركة

إلى الحيز فلا تنافي السكون فيه ، فإنها تنس الكون فيه ، وهو مماثل للسكون

الثاني فيه وإنه سيكون فكذلك هذا ، ويلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة

لأنه مثل الكون الأول وهو حركة ، إلا أن يعتبر في الحركة ألا تكون مسبوقة

بالحصول في ذلك الحيز ، لأن تكون مسبوقه بالحصول في حيز آخر ، وحيثئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات ، والنزاع لفظي ، وأما الأول فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر ثالث فهو الافتراق ، وإلا فهو الاجتماع ، وإنما قلنا : إمكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلاه عند المتكلمين ، فالاجتماع واحد والافتراق مختلف ، فله قرب وبعد متفاوت ، ومجاورة واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء بالنسبة إلى الآخر لأنه أمر قائم بهما ، أو وضع أحدهما إلى الآخر فأنهم لا يثبتونه ، فالجوهران كل له اجتماع بالآخر ، فاحفظ هذا فإنه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة

المقصد الثالث : الكون وجوده ضروري . وكذا أنواعه الأربعة ، أذ حاصلها كما علمت عائد إلى الكون ، والمميزات أمور اعتبارية ، نحو كونه مسبوقا بكون آخر ، أو غير مسبوق به ، وإمكان تخلل ثالث وعدمه ، وقال الحكماء الحكون عدم الحركة هما من شأنه أن يكون متحركا

تنبيه : إذا قلنا ليس في الخارج إلا الكون والفصول المميزة اعتبارية كان تسميتها أنواط مجازا ، وإنما هو نوع واحد ، بل إذ الكون الواحد بالشخص يعرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى جزء ، وافتراق بالنسبة إلى جزء آخر ، ولو فرضنا جوهر فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق ، وإذا خلق معه غيره عرضا له والكون بحاله .

المقصد الرابع : فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين :-

الأولى : إذا تحرك جسم فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه ، واختلفوا في المتوسط الباطن ، فقليل متحرك ، إذ لو سكن ثم الاتكاك ، ولأنه في الكل ، والكل في حيز الكل ، فهو في حيز الكل ، وقد خرج عنه إلى آخر . وقبل غير متحرك ، إذ حيزه الجواهر المحيطة به . والأولون جعلوه هو البعد المقروض الذي يفعله ، وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة وأنه أولى بالحركة ،

إذ هو يفارق بعض المحيط به .

الحق أنه نزاع لقطى يعم الى تسمير الحيز بجانبك عليه .

الثانية : إذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه آخر بحيث يتبدل للحاذاة ، فالمستقر متحرك ، والزم ما إذا تحرك عليه جوهران كل الى جهة فيجب أن يكون متحركا الى جهتين في حالة واحدة ، فيقال : وذلك إنما يمنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه ، وشدد التكبير عليه ولا معنى له لأنه نزاع في التسمية .

المقصد الخامس : يجوز وجود جوهر فرد مخفوف بستة جواهر من جهاته الست ؛ إلا ما نقل عن بعض المتكلمين أنه من ذلك حذرا من لزوم تجزيه ، وهو مكابرة للمحموس ، ومانع من تأليف الأجسام من الجواهر . واتفقوا على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا :

فقال الشيخ والمعتزلة المجاورة غير الكون لحصوله حال الافراد دونها ، والتأليف والمهاسة غير المجاورة ؛ بل هما أمران يتبعان المجاورة ، والمباينة أى الافتراق ضد للمجاورة ؛ فلذلك تنافى التأليف لا لأنه ضده

ثم قال الشيخ : المجاورة واحدة ، وأما المهاسة والتأليف فيتعدد . فهنا ست تأليفات ، وهى تغزيه عن كون سابع يخصه بمجزيه

وقالت المعتزلة المجاورة بين الرطب واليابس تولد تأليفاً ، فهنا تأليف واحد ، وإذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر ، وقيل ست تأليفات لاسبع حذرا من انفراد كل جزء بتأليف ، وابطلوا وحدة التأليف بأنه يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر معه ، وتأليف الحزمة معه باق ؛ فظهر التغاير ، إذ ما بطل غير ما لم يطل ضرورة .

وقال الاستاذ : المهاسة نفس المجاورة وأنها متعددة تان ضرورة فالمباينة ضد لها حقيقة .

وقال القاضى : إذا خص جوهر بميز ثم نوارده عليه مماسات ومجاورات. آخر
ثم زالت فالكون قبل وبعد واحد لم يتغير، وإنما تعددت الأسماء بحسب اعتبارات،
وهذا أقرب الى الحق بناء على عدم اشتراط البنية

فروع : الأول : الجوهر الفرد له ست مماسات معينة، وضدها ست مباينات
غير معينة، هذا قبل الماسة، وأما بعدها فقال فى قول يضادها : ست مباينات
غير معينة، وفى قول : ست معينة هي الطائفة على المماسات، هذا بناء على أن
الماسة غير الكون .

الثانى : المتوسط بين الجوهريين كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر،
فقال الأصحاب : قرب من أحدهما عين البعد من الآخر، وقال الاستاذ: غيره
وهو الحق؛ إذ قد يقرب من أحدهما ولا يبعد من الآخر بأن يتحرك الآخر منه
الى جهة حركته، اللهم إلا أن يراد أن الكون واحد كما هو مذهب الاستاذ،
وليس ثمة أمر زائد هي المباينة والمجاورة، فيكون التراجع لفظيا .

الثالث : الجوهر إذا ماس من جهة فهل يقال أنه مباين من الجهة الأخرى
لعدم الماسة أم لا لانه لا يمكن المجاورة من تلك الجهة حيثئذ؟ وهذا نزاع لقضى
الرابع : يجوز المباينة والافتراق فى جملة جواهر العالم، وقيل : لا، إذ
لا يجوز المجاورة، ويكفى جوازه بدلا . والذى حدانى على ايراد هذه الأبحاث
أمران : معرفة اصلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه فى حقيقة الأكوان تماقا
إليها مما قالوا به من لوازمها، وأن لا تظن بكتابنا هذا إغوازه لها قصورا،
والا فلا تجدى فى المطالب المهمة زيادة طائل، ولولا هاتان العائتان لم نطول
الكتاب، وليس من دأبى الأسهاب؛ واذكر هذا العذر لدى ماعنى تعتر عليه
فى غير هذا الموضوع فتكف عني لأثمتك

المقصد السادس : من لم يجعل الماسة كونا أطلق القول بتضاد الأكوان،
لأن الكونين إما أن يوجبا تخصيص الجوهر بميز واحد، أو بميزين، والاول

اجتماع المثلين ، والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين ، ومن جعلها كونا كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اضدادا ولا مماثلة بل مختلفة المقصد السابع : في اختلافات للمعزلة بناء على أصولهم

أحدها : أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الأعراس اختلفوا في بقاء الحركة ، فنفاها الجبائي وأكثر المعزلة ؛ إذ لو بقيت كانت سكونا والتالي باطل ، أما الملازمة : فأذ لا معنى للسكون إلا الكون المستمر في حيز واحد ، وأما بطلان التالي : فلتضاد الحركة والسكون ، وبالجملة . فالحاصل في الآن الثاني سكون ، فيجب أن يكون كونا آخر لا الكون الأول ، وإلا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه ، كيف والحركة توجب الخروج عن ذلك الحيز دون السكون ؟ ويمكن الجواب بما مر : من أن المنافي للسكون هو الحركة من الحيز لا إليه ، والحركة لا توجب الخروج عنه بل هو الخروج وأنه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون ، وبه قال أبو هاشم .

ثانيها : ذهب أبو هاشم وأكثر المعزلة الى بقاء السكون ، واستثنى الجبائي

صورتين : -

الأولى : ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات فأمصكه الله تعالى في الجو لأن من أصله أن الطارئ الحادث أقوى من الباقي ، فلو كان السكون باقيا لهوى الثقل بما يتجدد فيه من الاعتمادات

الثانية : السكون المقدور للحى ؛ أذ لو بقي لم يكن مقدورا فيجب لو أمر بالحركة ولم يتحرك ان لا يأثم وهو خلاف الاجماع ، ولرب هذا بأبي هاشم والترم العقاب بمدم الفعل ، فلقب بالدهنى

ثالثها : قال الجبائي : الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس ، فان من نظر إلى الجوهر أو لمسه مخمضا لعينيه وهو ساكن أو متحرك أدرك التفرقة بين الحالتين . ومنعه أبو هاشم : بأن الكون لو كان مدركا لسكان مدركا بخصوصيته

اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك، واللازم باطل
فأن راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا مسكون الشط ، ومن تقل
فى النوم الى غير حيزه فاذا استيقظ لم يدركه بخلاف ما لو نغير لونه

رابعها : قال الجبائى : التأليف ملموس ومبصر ، أذ تفرق بين الأشكال
المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة . ومنعه ابنه فى أحذقوله
فقال : ذلك قد يكون بالنظر الى الاكوان أو المحاذيات أو غيرها . واحتج بأنه
لو رؤى التأليف وهو قائم بالصفحتين من الجسم العليا وانحتمل رؤى الصفحتان
وأنما يصح لو لم يقل أن المدرك جواهر الصفحة العليا وتآليف جواهرها بنفسها
مع بعض لا تأليف الصفحتين

خامسها : قال الجبائى : التأليف يختلف باختلاف الأشكال لما مر ، ومنعه
ابنه : لأن التأليفين مشتركان فى أخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناء على
أصله ، وأن سلم فقيه مصادرة

سادسها : قال الجبائى : التأليف قد يقع مباشر اكم يضمن أصعبه ، ومنعه
ابنه ، اذ يمتنع دون المجاورة المولدة له

سابعها : ذهب أكثر المعتزلة الى أن مجاورة الرطب واليابس وإن ولدت التأليف
فليست شرطا له ، لأنها لو كانت شرطا للابتداء لكانت شرطا فى الدوام كأصل
المجاورة وليس كذلك ؛ كالبواقيت الصم الصلاب ، وهو منقوض بالقدره عندهم .
ومنهم من قال إنها للدوران ، ومع ضعفه فعمل ذلك مائدا الى اختلاف اجناس التأليف

الفصل الثانى فى مباحث الأين على رأى الحكماء وفيه مقاصد

المقصد الأول : قال الحكماء الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة

وذلك أن كل ماهو بالقوة فإنه لا يكون بالقوة من كل وجه ، وإلا فعدم محض
بل بالفعل من وجه ، وبالقوة من وجه آخر . والمتحرك له حركة بالفعل ، وهو
أمر حصل له بعد أن لم يكن ، فهو كمال له ؛ إذ معنى الكمال ذلك وأنه يؤدى الى

حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى، فهذا كمال ثان وذلك كمال أول، ثم إنه مادام متحركاً فشيء منه بعد بالقوة فهو لما هو بالقوة، وكونه بالقوة باعتبار عارض للتحرك، وإلا فهو كمال أيضاً، فلذلك اعتبرنا الحيثية، وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة نظر؛ إذ لا تنتهى لها إلا بالوهم، فليس هناك كمالان أول وثان، وهذا قريب مما قاله قداماؤهم أنها خروج من القوة إلى الفعل بالتدرج، لكن عدلوا عن ذلك لأن التدرج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان، فيقع في تعريفه الزمان وهو يعرف: بأنه مقدار الحركة، فيلزم الدور، ويقولهم بالتدرج؛ وقم الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فإنه دفيى.

المقصد الثاني: إن الحركة تقال لمعنيين:

الأول: التوجه وهو كيفية بها يكون الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز آئين وهو أمر مستمر من أول المسافة إلى آخرها وهى بهذا المعنى تنافي الاستقرار فتكون ضدًا للسكون في الحيز المنتقل عنه واليه، بخلاف من جعلها الكون في الحيز الثانى.

واعلم أن مبناه اتصال الأحياء وعدم تفصلها أصلاً بناء على تنفى الجزء الذى لا يتجزى، وسنكلم عليه ونستوفى القول فيه

الثانى: الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها ولا وجود لها إلا في التوهم؛ إذ عند الحصول في الجزء الثانى من المسافة بطل نمبتها إلى الجزء الأول منها ضرورة، نعم لما ارتسم نمبته إلى الجزء الثانى في الخيال قبل أن يزول نمبته إلى الأول عنه يتخيل أمر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة في الحس المشترك، فيرى خطأ أو دائرة، وأنت تعلم من هذا أن قبولها للزيادة والنقصان والتقدير والانقسام لا يمنع أن يكون وهمياً، فلا يتم دليل اثبات الزمان

المقصد الثالث: فبما يقع فيه الحركة من المقولات عندم وهى أربع: -

الاولى : اليكم وهو على أربعة أوجه :

الاول التخلخل : وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم اليه جسم آخر ، ويشته أن الماء اذا انحمد منفر حجمه ، واذا ذاب ماد الى حجمه الاول فبين أنه لم يكن انفصل عنه جزء ثم عاد . وأيضا فالتقارورة تكب على الماء فلا يدخلها ؛ فاذا مصت مصفا قويا ثم كبت عليه دخلها ، وما ذلك بخلاف حدث فيها لامتناع ؛ بل لأن المص أحدث في الهواء تخاخلا فكبر حجمه ثم أوجد فيه البرد تكاثفا فصغر حجمه فدخل فيه الماء ضرورة امتناع الخلاء ، فهذا يعطى أنيته ، وأما لميته فهو أن الهبول ليس لها في ذاتها مقدار ، فقد تكون في بعض الاشياء قابلة للمقادير المختلفة تتوارد عليها بحسب ما يعدها لذلك ، ولا يلزم أن يكون الكل كذلك ؛ لجواز أن يختص البعض بمقدار معين لأسباب منفصلة ، أو لأن مادته لا تقبل الا ذلك كما هو رأيهم في الافلاك . وبالجملة فهذا مصحح ولا يلزم من تحققه تحقق الأثر

الثاني : التكاثر وهو ضد التخلخل .

واعلم أنهما غير الاتقشاش وهو أن يتباعدا لاجزاء ويداخلها الهواء ، وغير الاندماج وهو ضده ، وان كان يطلق عليهما الاسم بالاشتراك اللفظي ، فان هذين من مقولة الوضع ، وقد يطلق على الرقة وعلى النخانة وهو من باب الكيف

الثالث : النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية ، بخلاف السمن والورم

الرابع : الدبول عكسه

الثانية : الكيف وتسمى الحركة فيه استعالة ، كما يتمود العنب ويتمجن الماء . ومن الناس من أنكر ذلك ، وزعم أن ذلك ككون لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى ، ويزود لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى ، وهما موجودان فيه دائما الا أن ما يبرز منها يحس بها وما كمن لا يحس بها ، وهذا باطل ، وإلا

لكانت الاجزاء الحارة كائنة في الماء البارد؛ بل وفي الجلد وأنه ضرورى البطلان ومع ذلك فن أدخل يده فيه كأن يجب أن يحس بحراره أو يقل برده ، وأيضا . فإن شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا ، ونعلم بالضرورة ان ذلك كله لم يكن كامنا فيه

الثالثة : الوضع كحركة الفلك على نفسه فإنه لا يخرج عن مكان الى مكان ويتبدل بها وضعه ، وفي حركة كل جزء منه نظر . فمنهم من قال : لاجزاء له بالفعل فكيف يتحرك ؟ بل ذلك أمر موهوم . ومنهم من قال : بتبادل النصفين الأعلى والأسفل ، وتغير نسبة الاجزاء إلى الأمور الخارجة مع عدم حركتها غير معقول فعليك بالتأمل .

الرابعة : الأئين وهو النقلة التي يصبها المتكلم حركة ، وباقي المقولات لا يقع فيها حركة . أما الجوهر فلا شك أنه تتبدل صورته ، ومنعه بعض المتكلمين وسلم الاستحالة ، وهو من قال العنصر واحد ، إما النار والباقية بالتكاثف ، أو الأرض والباقية بالتخلخل ، أو هو متوسط والبواقي بالتكاثف والتخلخل والطبيعة مخفوفة في الأحوال كلها . وأبطله ابن سينا بوجهين .

الأول : مبرهن أن كل ما يصب عليه الكون والفساد تصح عليه الحركة المستقيمة ، وتنعكس الى قولنا : بعض ما يصب عليه الحركة المستقيمة يصب عليه الكون والفساد .

الثاني : اختصاص الجزء المعين من الجسم بميز طبعيا لصورته ، وهذا أيضا : أن ما يتصور اذا كانت حادثة . وجواب

الأول : أن الأصل وإن أخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك ولا يلزم صدقه خارجيا ؛ لأنه أخص فلا يفيد الوجود .

والثاني : منع وجوب الحدوث بل المعتمد التجربة والتعويل على المشاهدة كما سيأتي ، ثم قول : الصور لا تقبل الاشتداد ولا التناقص ؛ لأن في الوسط إن

بقى نوعه لم يكن التغير في الصورة ، وأيضا : فبدأ الحركة موجود والمادة وحدها لا وجود لها .

وأما المضاف : فطبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها ، فإن كان متبوعها قابلا للأشد والأضعف قبلهما وإلا فلا .

وأما متى : فقال في النجاة : أن وجوده للجسم يتبع الحركة فكيف تقع فيه الحركة ؟ وفي الشفاء : الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة ، وهو كالأضافة لأنه نسبة تابعة لمعروضها وكذا الملك

وأما أن يفعل وأن يفعل : فأثبت بعضهم فيهما الحركة ، وأبطل بأن المنتقل من التدخين إلى التبرد لا يكون تدخينه بإقباؤالا لزم التوجه إلى الضدين معا ، فبينها زمان. سيكون . والحق أنهما تتبع الحركة أما في القوة ارادة كانت أو طبيعة أو في الآلة ، وإما في القابل

المقصد الرابع : العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية وإلا دامت الحركة بدوامها ، وأيضا فالجسمية عامة للأجسام والحركة مختصة ، وأيضا فيلزم اتحادها في الجهة ، والإلزام باطل . وأيضا فلائها إما المطلوب فتنقطع عندهم بقاء الجسمية فيلزم التخلّف ، وإما المطلوب فيتحرك أما إلى جميع الجهات وأنه محال ، وإما إلى بعضها وأنه ترجيح بلا مرجح ، وليست الطبيعة أيضا لأنّها ثابتة ، فيلزم ثبات معلولها والحركة ليست ثابتة ، بل هي حالة غير ملائمة ترك طبيعيا غالبا للملائم ، والملائم غاية ولا تتصور إلا في الحركة الإرادية ، وفيه إشكال ، إذ ليس الحركة إلى جهة حيث أوى من الأخرى ، ويعلم من ذلك أن العلة للحركة الإرادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها ، ولا أيضا هي التصور الكلّي لأن نسبته إلى الحركات الجزئية سواء ؛ بل انما هي تصورات جزئية ، فلما شئ نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي

المقصد الخامس : الحركة تقتضي أموراً ستة

الأول : مابه أي سببها الفاعل ،

الثاني : ماله أي محلها ،

الثالث : مافيه أي المقولة من المقولات ،

الرابع : مامنه أي المبدأ ،

الخامس : ماإليه أي المنتهى وذلك في الحركة المستقيمة وأما في التلكية

فلا يكون إلا بالفرض ،

السادس : المقدار أي الزمان ؛ فإن كل حركة في زمان بالضرورة

المقصد السادس : قد علمت أن الحركة متعلقة بأمور ستة ، فوحدتها

متعلقة بوحدها ضرورة ، ووحدها كما قد مر إما شخصية ، أو نوعية ، أو

جسمية ، ففيه ثلاثة أبحاث :—

أحدها : في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله ، فإن الواحد

بالشخص محله واحد بالشخص ضرورة أنه لا يقوم العرض بمحلين ، ولا بد من

وحدة مافيه إذ الشيء قد يستحيل وينمو معا فيكون كل حركة وإن اتحد

المحل من حيث اختلاف مافيه ، بل قد يعرض له أنواع من الاستحالة كالتمسخ

والتعود والترح وبتيم ذلك وحدة مامنه ، وما إليه ، إذ لو اختلف المبدأ

والمنتهى لم يكن مافيه واحدا بالضرورة ولا يكفي في الوحدة وحدة مامنه وماليه

دون اعتبار وحدة مافيه ، لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون

الطرق مختلفة ، كما يتوجه الجسم تارة من البياض إلى الغبرة إلى العودية إلى الحواد ،

ومنه إلى الصفرة إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد ، ومنه إلى الحمرة إلى القتمة

إلى الحواد ، ولا بد من وحدة الزمان ؛ إذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان

آخر ضرورة ، وذلك بناء على أن المعدوم لا يعاد بعينه ، وأما وحدة المحرك

فلا عبرة به ، فإن المتحرك بمحرك ما قد يحرك محرك آخر قبل انقطاع حركته

والحركة واحدة متصلة ، ولا تميز يوجب الاثنينية غير ما يتوهم من استناد

بعضها إلى محرك والبعض إلى آخر ولا يتميز فيها بالفعل ولا بفصل
ثانيها : في وحدتها النوعية ولا يخفى أن ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض
ما يعتبر في الوحدة الشخصية وهي مافيه وامنه وما إليه إذ لو اختلف مافيه
كان كل نوعا من الحركة كالتسود والتسخن ؛ وكذلك مامنه وما إليه وإن
اتحد مافيه كالصاعدة والهابطة والتسخن والتبرد ولا عبرة بوحدة المحرك لما
من ؛ وإذ لا يوجب اختلاف الشخص فالنوع أولى ، فحركة الحجر إلى العلو
قسرا ، والنار إليه طبعاً لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك ، ولا بوحدة ماله
فإن تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال ، فسواد الأثمان والحمار نوع واحد ،
ولا بوحدة الزمان لأنه نوع واحد لا تختلف حقيقته ، وإن قدر تنوعه فهو
عارض للحركة . واختلاف العوارض لا يوجب التنوع .

ثالثها : الجنسية وما يعتبر فيها بعض ما يعتبر في النوعية ، وإنما هو مافيه
فقط ، فالحركة الواقعة في كل جنس من الحركة ، وبترتب بمحسب ترتب
الأجناس التي تقع فيها .

المقصد السابع : الحركات منها ماهي متضادة ، وقد علمت أن لاتضاد
إلا بين الأنواع الداخلة تحت جنس أخير ، فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة
والاستحالة والنمو غير متضادة ، وإن امتنع اجتماعها حيناً فلا لماهياتها ، وإنما
التضاد بين المتجانسة منها ، ففي الاستحالة كالتسود والتبييض ، وفي الكم كالنمو
والذبول والتخلخل والتكاثف ، وفي النقلة كالصاعدة والهابطة ؛ إذ لها في كل
طرف حد محدود تتوجه إليه وبين الطرفين غاية الخلاف ، وأما الوضعية فلا
تضاد فيها .

المقصد الثامن : تضاد الحركات ليس لتضاد مافيه ، فإن الصاعدة
والهابطة ضدان وإن اتحد مافيه ، ولا لتضاد المحرك لتضاد الطبيعيتين
والقسريتين ، ولا لتضاد المتحرك لأن حركة الحجر قسرا إلى فوق ، وطبعاً

الى تحت متضادتان ، ولا تضاد الزمان فإنه لا تضاد فيه إذ لا تنوع ولا يمكن توارده على موضوع ولكونه عارضا ، وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ، ولا للحصول في الاطراف لأنه معدوم عند الحركة يحصل قبلها وبعدها ؛ بل للتوجه بحسب مامنه واليه من حيث هما كذلك ، فأتهما قد يختلفان بالذات مع التضاد كالمواد والبياض ، أو دونه كالسواد والحجرة ، أو بالعرض كالمركز والمحيط ؛ لأنهما جزءان من جسم بسيط عرض لأحدهما أنه غاية القرب من الفلك والآخر أنه غاية البعد عنه مع تساويهما في الحقيقة ، وقد لا يختلفان أصلا بل يتفق أنصار أحدهما مبدأ والآخر منتهى وذلك قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة وبمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فإن أى جزء فرضت يكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين ، ولا تمايز فيه إلا بما يعرض من موازاة أو فرض أو غير ذلك

تنبيه : المبدأ والمنتهى اذا نسب أحدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد واذا نسبنا الى ماله المبدأ والمنتهى وهى الحركة كانا متضايقين له ، فبين كل منهما وبينه تقابل التضاييف ، وليس بين المبدأ والمنتهى تضاييف ، فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس . فان قيل : قد يكون جسم مبدأ ومنتهى فكيف التضاد ؟ قلت : هما غير عارضين للجسم بل للأطراف ولا يكون طرف مبدأ ومنتهى إلا بالفرض وفي زمانين فرع : قالوا : المستقيمة لا تضاد المستديرة ، إذ كل مستقيمة وتر لقصى غير متناهية بالقوة ، إذ ضد الواحد واحد ولا المستديرة المستديرة لنحو ذلك ، فان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر غير متناهية ، وأما الحركة الى التوالى وإلى خلافه فكل يفعل مثل فعل الأخرى ولكن في النصفين على التبادل ، ولا يخفى ما فيه من أن الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة المقصد التاسع : الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض ويعرض لها ثلاثة أنواع من الأقسام :

الاول : بحسب المسافة لانطباقها ، فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها
الثاني : بحسب الزمان لانه عاوض لها ، فالحركة في نصف ساعة نصف
الحركة في ساعة ، وهذا غير الذي بحسب المسافة ، اذ قد يختلفان كالسرعة والبطيئة
الثالث : بحسب المتحرك فان الجسم إذا تحرك تحركت اجزائه المفروضة
فيه ، والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر ، فاذا عرض له انفصال حصل
لكل جزء حركة بالفعل

المقصد العاشر : ما يوصف بالحركة ، إما أن تكون الحركة فيه بالحقبة أولاً ،
والثاني أنه متحرك بالعرض كراكب السفينة ، والاول : اما أن يكون مبدأ الحركة
في غيره وهي الحركة القمرية ، أو فيه امامع الشعور وهي الارادية ، أولاً وهي
الطبيعية ، فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض ، وقد اخطأ من جعل
الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة ، أو التي على وتيرة واحدة

المقصد الحادي عشر : الحركة اما سريعة ، وهي التي تقطع مسافة مساوية
في زمان أقل من زمانها ، ويلزمها أن تقطع الاكثر في المساوي ، وإما بطيئة
وهي التي بالعكس فتقطع المساوي في الاكثر الأقل في المساوي ، وليس
البطء لتخلل الممكنات والا لم يحس بحركة القوس ، واللازم بطلانه ظاهر ، بيان
الملازمة : أن البطء لو لم يكن إلا لتخلل الممكنات كان تفاوت السرعة والبطء
بحسب الممكنات المتخللة ، فاذا عدا فرس أشد عدو كان حركته أبطأ من
حركة المحدد بنسبة غير قليلة ، ويكون زيادة سكناته على حركاته كزيادة حركة
المحدد على حركاته ، وأنه ألف مرة فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك
الممكنات الكثيرة ، واعلم أن دلائل إبطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين كما
سنتهي التوبة اليه تدل على بطلان هذا ، وبالجمل : فهذا البحث مبنى على بحث
الجزء ، وفروع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا

منها : انا إذا غرشنا خشفة في الأرض فاذا كانت الشمس في افقها الشرقي

وقع الظل في الجانب الغربى ولا يزال يتناقص الى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها ، وكلما ارتفع الشمس انوقف الظل جاز في الثانى والثالث ؛ فيجوز أن يتم الشمس الدورة والظل بحاله ، وان تحرك جزء كان بإزاء كل حركة للشمس حركة للظل أقل ، فثبت أن السرعة والبطء بلا تخلل سكنات ؛ ويمكن المضايقة في قولهم : لو جاز أن تتحرك الشمس جزء والظل بحاله لجاز في السكل ، واذا كان كذلك جاز أن يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك جائز عندنا ، والمادة هى القاضية بعدمها من غير استحالة عندنا وهى تستند إلى الفاعل المختار ، ومنه يعلم جواب قولهم : علة الحركة محتمة من أول المسافة إلى آخرها ، فكذا الحركة .

تنبيه : الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافاً بالنوع ، فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة إلى حركة وبطيئة إلى أخرى ، ولأنها قابلان للاشتداد والتنعص المقصد الثانى عشر : قال الحكماء : علة البطء إما في الطبيعة فمانعة المخروق فكلما كان قوامه أغلظ كان أشد ممانعة ، كالماء مع الهواء ، وإما في القرية والأرادية فمانعة الطبيعة ، وكلما كان الجسم أكبر والطبيعة أكثر كان أشد ممانعة وإن اتحد المخروق ، أو مع ممانعة المخروق ، وربما طوق أحدهما أكثر والاخر أقل فتعادلا .

المقصد الثالث عشر : ذهب بعض الحكماء والجباى من المعتزلة : إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين كمساعدة وهابطة سكوناً ، وأن كل حركة مستقيمة تنتهى إلى السكون ؛ لأنها لا تذهب الى غير النهاية ، ومنعه غيرهم وأما المذبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق

فقال الحكماء : الوصول إلى المنتهى آتى ، فكذلك الميل الموجب له ، والرجوع آتى ، فكذلك الميل الموجب له آتى ، وأن الوصول غير آتى الرجوع لا متنازع اجتماعهما ، فلو لم يكن بينهما زمان ثم تتالى الآتات وأنه باطل فذلك الزمان لا حركة فيه فهو سكون .

والجواب : أن الوصول في آن هو طرف حركة ، والرجوع في آن هو طرف حركة ، فلم لا يجوز أن يكون حدا مشتركا بينهما ؟ وأما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم فأنتم لا تقولون به . قولكم : أن الرجوع غير أن الوصول ، قلنا : نعم ، لكن باعتبار كونه منتهى زمان الحركة الموصلة ، ومبدأ زمان حركة الرجوع وقال الجبائي : لا شك أن الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب اللازم فيصعد متدرجا في الضعف الى أن يغلب اللازم المجتلب فينزل ، ولا شك أن غلبته إنما تكون بعد التعادل بينهما ، اذ لا ينقلب من المغلوبة الى الغالبة دفعة ، وعند التعادل يجب المكون ؛ وإلا لزم الترجيح بلا مرجح .

وأما المنكرون فقال الحكماء : فإذا صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا وجب وقوف الخردلة ، وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل ، واللازم ضروري البطلان ، وقد يجاب : بأن الخردلة لا تصادم الجبل بل ترجع برميحه ، فذلك فرض محال ، ويجوز استلزامه للمحال .

وقالت المعتزلة : لا سكون اذ لا يوجب الاعتماد اللازم ، فانه يقتضى الحركة النازلة ، ولا المجتلب ، فانه يقتضى الصاعد ، ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على أصله : لانسلم أنه لا مولد غيره بل هو الحركة ، فالحركة الصاعدة توجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين ، وقد مر في الاعتماد المرصد الخامس في الاضافة . وفيه مقاصد

المقصد الأول : الأبوّة هي المعقولة بالقياس الى الغير ، ولأحققية لها اذ ذلك ، وهى الاضافة التى تمد من المقولات ، وتسمى مضافا حقيقيا ، ويقال لقات الأب المروضة لهذا العارض أضافة ، وكذا للمعروض مع العارض ، وهذان يسميان مضافا مشهوريا

تنبية : قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير ، لا يراد به أنه يلزم

من تعقله تعقل الغير، فان الوازم البينة كذلك ، بل أن يكون من حقيقته تعقل الغير ، فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير ، وهذا يتناول المضاف الحقيقي ، والقسم الثانى من المشهورى، أعنى المركب ، فلو أردنا تخصيصه بالحقيقى، قلنا : ما لا مفهوم له ألا معقولا بالقياس الى الغير

المقصد الثانى : للمضاف خواص

الاولى : التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الدهن والخارج ، فكلا وجد أحدهما فى الدهن أو فى الخارج وجد الآخر فيه ، وكلا عدم عدم ، فان قيل : فما قولك فى المتقدم والمتأخر ؟ قلنا : لا وجود للحقيقى منهما إلا فى الدهن، وهما معافيه ، وأما معروضاهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والآب والابن

الثانية : وجوب التكافؤ فى النسبة ، ويعبر عنه بالانعكاس ، وهو أن يحكم بإضافة كل الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه ، فكما أن الآب أبو الابن فالابن ابن الآب ، وانما اعتبرنا الحيثية لأنه لم يجب الانعكاس ؛ فانك اذا قلت هذا أب لانسان، لم يلزم أن هذا انسان لأب ، وقد تصعب رماية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له من الجانب الآخر اسم كالجناح ، فاعتبره من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح

المقصد الثالث : الاضافة لا تستقل بوجودها، فيكون تحصلها تبعا لتحصل

لحوقها للغير ، ويفهم ذلك تارة بأن يؤخذ الملعوق والاضافة معا ، وليس ذلك هو المقولة ، وتارة بأن تؤخذ الاضافة مقرونا بها اللحق الخاص كشى واحد مقيد ، وهذا تنوع الاضافة وتحصلها ، فالمشابهة وهو الاتحاد فى الكيف غير الكيف ، فاذا اعتبرنا الاتحاد من حيث أنه فى الكيف كان نوعا من الاضافة ، ثم الاضافة اذا كانت فى طرف محصلة كانت فى الطرف الآخر محصلة ، ويلزمه أنها اذا كانت فى طرف مطلقة فى الآخر مطلقة ، فالنصف فى مقابلة الضعف، وهذا النصف فى مقابلة هذا الضعف ، هذا اذا حصلنا نفس الاضافة ، وأما اذا

حصلنا موضوعها لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له ، فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعيين من له الرأس

المقصد الرابع : تلحق الاضافة تقسيمات :

الاول : إما أن تتوافق من الطرفين كالجوار ، وإما أن تتخالف كالابن والاب ؛ والمتخالف إما محدود كالضعف والنصف ، وأولا كالأقل والأكثر الثاني : أنه قد تكون لصفة في كل واحد من المضافين كالمشقة لآدم العاشق وجمال المعشوق ، أو لصفة في أحدهما كالعالمية فانها لصفة في العالم وهو العلم دون المعلوم ، وألا فللمععدم بكونه معلوما صفة ، وقد لا تكون لصفة أصلا كاليمين واليسار

الثالث : قال ابن سينا : تكاد الاضافة تنحصر في أقسام في المعادلة كالتأليب والتأهر والمانع ، وفي الفعل والافتعال كالقطع والكسر ، وفي المحاكاة كالعلم والتجبر ، وفي الاتحاد كالجاورة والمشابهة

الرابع : الاضافة قد تعرض للعقولات كلها ، فالجوهر : كالأب والابن ، والكلم : كالصغير والكبير والتقليل والكثير ، والكيف : كالأحر والأبرد ، والمضاف : كالأقرب والأبعد ، والابن : كالأعلى والأسفل ، ومتى : كالأقدم واللاحق ، والوضع : كالأشد أضعف وانتصابا ، والملك . كالأسمى والأسمى ، والفعل : كالأقطع ، والافتعال كالأشد أضعف

الخامس : قد يكون لها من الطرفين اسم ، أو من أحدهما ، أو لا

السادس : قد يوضع لها ولموضوعها اسم ، فيدل عليها بالتضمن

المقصد الخامس : ومن أقسام المضاف التقدم والتأخر .

قال الحكماء : التقدم على خمسة أوجه

الاول : بالعلية كتقدم المضى على الضوء ، وحركة الأصبع على حركة

الخاتم ، فان العقل يحكم بأنه تحرك الأصبع فتحرك الخاتم ، ولا عكس ، وليس ذلك

بإزمان، والالزم التداخل، ولا بالذات، فإن حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم، بل لأن وجودها أتم في نفسه فأوجب وجودها

الثاني: التقدم بالذات، كنتقدم الواحد على الاثنين، فإنه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد، ولا يتم له ذات ألا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجوداً أم لا، بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته، بخلاف الأول الثالث: التقدم بإزمان، كنتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فإنه ليس لقات موسى ولا شيء من عوارضه الا الزمان، فنعناه ان موسى وجد في زمان ثم اتقضى ذلك الزمان وجاء زمان وجد فيه عيسى، ومغايرته للأولين بينة

الرابع: التقدم بالشرف، كما لا ينبغي بكر على عمر رضى الله عنهما الخامس: التقدم بالرتبة، بأن يكون أقرب الى مبدأ معين، والترتب إما عقلي كما في الاجناس، أو وضعي كما في صفوف المسجد، ويختلف ذلك بما يجعله مبدأ، فقد تبتدىء من المحراب، وقد تبتدىء من الباب

وقال المتكلمون: ههنا نوع آخر من التقدم، كالأجزاء الزمان بعضها على بعض، فإنه ليس تقدماً بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران، ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر ولا بإزمان والالزم التسلسل، وقد أبطلنا ذلك. وقد يجاب عنه: بأن ذلك هو التقدم بإزمان، وأنه لا يعرض الالزام، فإذا أطلقناه على غيره كان ذلك تقدماً بالعرض كما أن القسمة تعرض للكم فإذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم، وذلك لا يوجب للكم كما آخر، فكذلك ههنا إذا قلنا لغير الزمان أنه متقدم، أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون الزمان زمان، وهذا مبنى لأبحاث كثيرة بين الطائفتين فتأمل فيه.

ووبما تكلف الحكماء للحصر وجها فقالوا: التقدم أما أن يكون حقيقياً أو اعتبارياً، والاول لا بد فيه من توقف للتأخر على المتقدم من غير عكس، فالتوقف أما بحسب الذات، وأما بحسب الوجود مع اشتراطه بالعدم

الطارىء عليه، أم لا؟ والثانى : لابد من مبدأ تعتبر اليه النسبة ، وذلك
إما كمال أم لا تفسيهان :

الأول : الماضى مقدم على المستقبل عند الجمهور نظرا إلى ذاتهما ، ومنهم
من عكس الامر نظرا إلى عارضيهما ، فان كل زمان يكون أولا مستقبلا ، ثم
يصير حالا ، ثم يصير ماضيا ، فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا
الثانى : جميع أنواع التقدم مشترك فى معنى واحد ، وهو أن للتقدم
أمرا زائدا ليس للتأخر ، وفى اللاتى : كونه مقوما ، وفى العلى : كونه موجدا ،
وفى الزمانى : كونه مضى له زمان أكثر لم يمض للتأخر ، وفى الشرقى : زيادة كمال
وفى الرتبى : وصول اليه من المبدأ أولا

الموقف الرابع

في الجواهر . وفيه مقدمة ومراسد

المقدمة

أما تعريفه : فقد علمته من التقسيم ، ومن تعريف العرض ، فلا نعيده . وأما تقسيمه : فقال الحكماء . الجوهر أن كان حالا فصورة ، وإن كان محلا لها فهيولى ، وإن كان مركبا منها جسم ، وإلا فأن كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فنفس ، وإلا فمقل ، وهذا بناء على نقي الجوهر الفرد ، وإنما يتم بعد أن يبين أن الحال في الغير قد يكون جوهر ، وأن غير الجسم لا يتركب من جزأين أحدهما حال في الآخر ، ولم يثبت شيء منهما ، ولو أردنا أن نأبرده على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال : قلنا . الجوهر إمالة الأبعاد الثلاثة لجسم ، أولا ، فاما جزؤه فأن كان به بالقمل فصورة وإلا فادة ، وإن لم يكن جزءا فأن كان متصرفا فيه فنفس ، وإلا فمقل .

وقال المتكلمون : لا جوهر إلا المنحيز كما مر ، فأما أن يقبل القسمة وهو الجسم ، أولا يقبلها وهو الجوهر الفرد . تنبيهان .

الاول : الجسم عند الجمهور مجموع الجزأين ، وعند القاضى كل واحد من الجزأين لأنه الذى قام به التأليف . والتأليف عرض لا يقوم بجزأين على أصول أصحابنا لامتناع قيام الواحد بالكثير ، وليس ذلك بزراع لقطي ، بل فى أنه هل يوجد نعمة أمر غير الاجزاء هو الاتصال والتأليف كما يثبت المعترضة ؟

الثانى : الجوهر الفرد لاشكل له لأنه هيئة أحاطة حد واحد وهو الكرة ، وأحدود وهو المضلع ، ولا يتصور ذلك إلا فيما له جزء ، فأن الحد هو النهاية ولا تمقل ألا بالنسبة إلى ذى نهاية . ثم قال القاضى : ولا يشبه شيئا من الاشكال لأن المشكلة الاتحاد فى الشكل ، فما لاشكل له كيف يشاكل غيره ؟ وأما غيره فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة ، إذ لا يختلف جوانبه ، والمربع ، إذ يتركب

منه الجسم بلا خلو الفرج ، والمثلث ؛ لأنه أبسط الأشكال المضلعة .

قال الآمدى واتفق السكلى على أن له خطا من المساحة ، فله نهاية قطعا .
وفيه نظر : لآنا لانعلم أن له نهاية ، وإن سلم فلا يلزم من كونه ذا نهاية
أن تحيط به النهاية وإلا افترض محيط ومحاط فانقسم ، وأما قولهم له حظ
من المساحة فلعلهم أرادوا به أن له حجما ، وإلا فهو القول بانقسامه وهما لأفعلا .

المرصد الأول فى الجسم . وفيه فصول

الفصل الأول : فى حقيقته وأجزائه . وفيه مقاصد .

المقصد الأول : فى حده ، ويطلق عند الحكماء بالاشتراك على معنيين

أحدهما . يسمى جساما طبيعيا ؛ لأنه يبحث عنه فى العلم الطبيعى ، منسوبا إلى الطبيعة
التي هى مبدأ الآثار ، وعرف بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة
على زوايا قائمة ، وأما قلنا : يمكن إذ لا يجب أن يوجد فيه ابعاد بالفعل ، أما
الخط . فلا وجود له سوا فى الكرة ، وأما السطح . وأن كان لازما لوجوده لوجوب
التناهى فليس لازما لماهيته ، إذ يمكن فرض جسم غير متناه ولا يكون ذلك مخرجا
له عن حقيقة الجسمية ، ولا تصورا لجسم لا جسم . ومعنى الزاوية القائمة . أنه إذا
قام خط على خط عمودا عليه لأميل له إلى أحد الطرفين أصلا حتى حدثت من جنبتيه
زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة | وإذا كان مائلا
إلى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة ، والأخرى كبرى
وتسمى المنفرجة هكذا حده . / منفرجه وتصوير فرض الأبعاد أن يفرض فيه
بعدا ما كيف اتفق وهو الطول ، ثم بعدا آخر فى أى جهة شئنا مقاطعا له بقائمة
وهو العرض ، ثم بعدا ثالثا مقاطعا لهما ، وهذا متعين لا يتصور غير واحد وهو
العمق ، وهذا التقيد لم يذكر لتمييز الجسم بل لتحقيق ماهيته ، فأن الجواهر
الاقبال للأبعاد الثلاثة لا يكون ألا كذلك ، والذى يقبل أبعادا لأعلى هذا الوجه

إنما هو السطح، والجوهر لا يتناوله ، وههنا شكوك : فعلى مطلق التعريف سكان
الأول : الحد صادق على الميولي ، قلنا : هي تقبل الجسمية والجسمية
تقبل الأبعاد .

الثاني : يصدق على الوهم التخيلية جسمًا تعليميًا ، قلنا : المراد قبوله في
الوجود الخارجي ، وعلى كونه حداثًا سكان .

الأول : لم تثبت جذبية الجوهر كما عرفته في المقولات ، وربما يقال : ليس
جسمًا وألا لامتناز أنوعه بفصول جوهرية ، لامتناع تقوم الجوهر بالعرض
ولم التسلسل في الفصول كما مر في الوجود ، وربما قيل : الجوهر هو الموجود
لا في موضوع. فقيه قيدان : الوجود وأنه عارض للموجودات ، بل من المقولات
الثانية ، وكونه لا في موضوع ، وأنه عدم لا يصلح جزأً للموجودات الخارجية ،
وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لحد .

الثاني : مفهوم القابل للأبعاد أمر عديم ، وألا فعرض قائم بالذات فتكون
قابلة له ، وينقل الكلام إلى قابليتها له ويتسلسل ، لا يقل : المحتتم هو التسلسل
في المؤثرات وهذا تسلسل في الآثار ، لأنك قد علمت أن هذا النوع من التسلسل
باطل عند الحكماء والمتكلمين . وقد يحاب عنه بأن القابلية لعمية وهو غير
ما صدق عليه أنه قابل الذي هو ذات ، وهذا هو الجزء للجسم . والآن أو أن
تذكر لما قد علمنا أنه من كيفية تركب الجنس والفصل وأنه لا تمايز بينهما إلا
في الدهن ، وأن الجنس أمر مبهم ويتحصل بالفصل ، وتصور الفصل هو تحصيل
صورة المبهمة نوعاً ، والفصل ليس مبهمًا ليتحصل بفصل آخر ، فيكون للفصل فصل
ولا هو نفس المفهوم الذي هو العرض ، لكن خصوصية الأمر الذي هو قابل .
وثانيهما : يسمى جسمًا تعليميًا ، إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية — أي الرياضية —
منسوبة إلى التعليم ، فأنهم كانوا يبتدئون بها في تعاليمهم لأنها أسهل ودلائلها
أيضا يقينية ، تعبد النفس ملكة أن لا تقنع دونه ، وعرفوه بأنه : كم قابل للأبعاد

الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة ، والقييد الأخير ههنا للتمييز . ولو أردنا أن نجعلهما في رسم واحد قلنا : هو القابل من غير ذكر الجوهر والسكم ، فهذا عند الحكماء . وأما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه ، وقالت المعتزلة : هو الطويل العريض العميق .

قال الحكماء : هذا الحد فاسد ؛ لأن الجسم ليس جسما فيه من الأبعاد بالتعل لما مر ، وأيضا : فإذا أخذنا شمة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ، ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها أصبعين مثلاً ، فقد زال عنها ما كان فيها من الأبعاد ، وجمسيتهما باقية . وهذا بناء منهم على اثبات الكمية ، وأما على الجزء فلم يحدث ولم يزل شيء ، بل انتقلت الاجزاء من طول إلى عرض ، أو نقول : المراد أنه يمكن أن يفرض فيه طول وعرض وعمق ، كما يقال الجسم هو المنقسم ، والمراد قبوله للقسمة . ثم اختلفت المعتزلة في أقل ما يتركب منه الجسم .

فقال النظام : لا يتألف إلا من أجزاء غير متناهية وسيأتي .

وقال الجبائي : من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزآن فيحصل الطول ، وجزآن على جنبيه فيحصل العرض ، وأربعة فوقها فيحصل العمق .

وقال العلاف : من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة

والحق أنه يمكن من أربعة أجزاء ، بأن يوضع جزآن ، وبجنب أحدهما جزء ، وفوقه آخر ، وعلى جميع التقادير فالركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهرًا فردًا ولا جسماً عندهم . جوزوا التأليف منها أم لا ، والتزاع لفظي ، فنعمدوه إلى ما يجهدى وما هو كقول الصاحبة هو القائم بنفسه ، وبعض الكرامية هو الموجود ، وهشام هو الشيء ، باطل لأن هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة فإنه يقال زيد أجسم من عمرو أي أكبر ضخامة ، وانبساط أبعاد ، وتأليف أجزاء

المقصد الثاني : ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة ؛ خلافاً للنظام والتجارب من المعتزلة ؛ بلما علمت أن العرض لا يقوم بذاته بالغنا ما بلغ ، فلا بد من انتهائه إلى جوهر يقوم به . وبالجملة : فبطلانه ضروري ، احتجا بوجهين

الأول : ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة ، والاجسام مختلفة فليست عبارة عن جواهر . قلنا : بل الجواهر مختلفة بذواتها ، ولذلك قلنا : ان الأعراض لا تبقى والجواهر باقية لما سياتى واعلم أنه لا يحصى لمن اعترف بتجانس الجواهر عن جعل الأعراض داخلة فى حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرًا مع جملة من الأعراض .
الثانى : أنه اذا وجد الجسم وجد الأعراض ، واذا انتفى انتفت ، وبالعكس .
قلنا : التلازم لا يفيد الوحدة

المقصد الثالث : الجسم البسيط يقبل القسمة . فاما أن الأجزاء توجد بالفعل أولا ، وأياما كان فاما متناهية أو غير متناهية ، فلاحتمالات أربعة .
الأول : الأجزاء بالفعل ومتناهية ، وهو مذهب المتكلمين ، وهو القول بتركيبه من الاجزاء التى لا تتجزأ ؛ إذ لو كانت الاجزاء متجزئة لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل . وحاصله : أن قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل ، يلزمه كل ما ليس بحاصل بالفعل فليس يمكن
الثانى : الأجزاء بالفعل وغير متناهية ، وهو قول النظام
الثالث . الأجزاء بالقوة ومتناهية . وينصب إلى محمد الشهرستانى صاحب كتاب الملل والنحل

الرابع : بالقوة وغير متناهية . وهو مذهب الحكماء
المقصد الرابع : فى حجة المتكلمين وهى نوطان
النوع الأول : أن نبين أولاً أن كل منقسم له أجزاء بالفعل : ثم نبين أنها متناهية أما الأول فلوجوه

الأول : القابل للقسمة لو كان واحدا لم انقسم الوحدة ، والثانى باطل ، فالشرطية : لأنه يلزم قيام الوحدة بما يقبل القسمة ، وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ، ضرورة أن الحال فى أحد الجزأين غير الحال فى الآخر ،

والاستثنائية بينة، إذ لا معنى للوحدة إلا كونها لا تنقسم
الثاني : لو كان القابل للانقسام واحدا كان التفريق أعدا ما له ، والتالي باطل .
أما الملازمة : فلأن التفريق حيثئذ أعدا ما لهوية واحداث لهويتين ، فان من
الحال أن الشيء المعين يكون تارة هوية وتارة هويتين . وأما بطلان اللازم .
فلأنه يوجب أن يكون شق البعوض بأثرته للبحر المحيط إعداما لذلك البحر
وإيجاد البحرين آخرين ، وبديهة العقل تنفيه
الثالث : أن مقاطع الأجزاء متبايزة بالفعل ، فان مقطع النصف غير مقطع
الثلث ضرورة ، وكذا الربع والخمس بالغا ما بلغ ، وذلك يوجب التمايز بالفعل
وأما الثاني فلو جوه .

الأول : لو كانت المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية لامتنع قطعها في
زمان متناه ، ولم يلحق السريع البطيء ، وبطلان اللازم دليل بطلان المزوم ،
الثاني : أنه محصور بين الطرفين ، وانحصار ما ينتهي بين الحاصرين محال
الثالث . أن التأليف لابد أن يفيد زيادة حجم ، والا لكان حجم الاثنين
كحجم الواحد ، وكذا الثلاثة والأربعة إلى غير النهاية ، فلا يحصل من تأليف
الأجزاء حجم ، والمفروض خلافه ، وإذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل
التأليف من أجزاء متناهية في جميع الجهات ، فيحصل حجم في الجهات وهو
الجسم ، فليس كل جسم مركبا من أجزاء لا تنتهي . ثم نقول : وهذا الجسم
له حجم متناه وأجزاء متناهية ، والجسم الذي فيه البحث ماله حجم متناه وأجزاء
غير متناهية ، ولا شك أن بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم ، فتكون نسبة
الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء ، لكن نسبة الحجم إلى الحجم
نسبة متناه إلى متناه ، ونسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة متناه إلى غير متناه ،
فتكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي . هذا خلف
النوع الثاني : أن نبين تركيب الجسم منها ابتداء ، وهو وجوه

الأول : النقطة موجودة ؛ إذ بها تماس الخطوط ، والخطوط بها تماس السطوح ، والسطوح بها تماس الاجسام ، وتماس الموجودين بالمعدوم ضرورى البطلان . وأيضا : فأنها طرف للخط ، وهو للسطح ، وهو للجسم ، وطرف الموجود موجود . ثم انها لا تنقسم . قلنا : فى الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرافه المطلوب ، وإلا لكان له محل لا ينقسم ، وإلا انقسم الحال فيه لما مر مرارا ، ولا يتسلسل ، بل ينتهى إلى جوهر كذلك ، وهو الجزء الذى لا يتجزأ

الثانى : الحركة موجودة، وأنها تنقسم إلى حاضرة ، وماضية ، ومستقبلية ، فنقول : ان الحاضرة منها موجودة، وإلا لم يوجد الماضى والمستقبل ؛ لأن الماضى ما كان حاضرا ، والمستقبل ماسيحضر ، وأنها لا تنقسم ، وإلا لكان بعض أجزائها قبل وبعضها بعد ، لأنها غير قار الذات ضرورة ، فلا يكون كلها حاضرا . هذا خلف . وكذا جميع أجزائها ؛ إذ ما من جزء إلا وكان حاضرا حينما ما ثبت أن الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، فكذا المسافة لا تطبقها عليها . أو تقول : لانه لو انقسمت المسافة لا تقسمت الحركة عليها ، فأن الحركة الى نصفها نصف الحركة اليها

الثالث : برهن اقليدس على وجود زاوية هى أصغر الزوايا ، وهى ما نحصل من مماسة خط مستقيم ، لا تنقسم ولا تتصور إلا بأثبتات الجزء .

الرابع : نقرض كرة تماس سطحها مستويا ، لا مكان الكرة والسطح وتماسهما ضرورة ، فإبها المماس لا ينقسم ، وإلا فاما فى جهة فهو خط ، أو أكثر فهو سطح ، ولا تطبقه على السطح المستوى فهو مستوى ، فلا تكون الكرة كرة . هذا خلف . ثم نقرض تدحرجها على السطح بحيث تماسه بجميع أجزائها فتكون جميع الأجزاء غير منقسمة ، وهو المطلوب .

الخامس : نقرض خطا قائما على خط ويمر عليه ، فإنه يماس فى مروده جميع

أجزاء ذلك ، والمماسة إنما تكون بنقطة ، فالخط الممرور عليه مركب من نقط ،
والخط من خطوط ، والجسم من سطوح ، وهو المطلوب .

المادس : لولا انتهاء الأجزاء الى أجزاء لا تتجزأ لكان الاتقام في
السماء والخرولة ذاهبا الى غير النهاية ، فتكون اجزاؤها الممكنة سواء ، وهو بهت
الصالح : لولا الجزء لكان يمكن أن تقسم الخرولة الى صفائح غير متناهية ،
فتتفر وجه الأرض وتفضل عليها بما لا يتناهى ، وإنه ضرورى البطلان ،

وتقتض ذلك ، وإن كان يمكن الجواب عنه جدلا ، ففيه للعنف إقناع .

المقصد الخامس : حجة الحكماء على أن الجسم واحد متصل قابل للقسمة إلى
غير النهاية ، لا أنه مركب من أجزاء لا تتجزى ، أنواع

النوع الأول . ما يتعلق بالحاذة ، وذلك وجهان .

الأول : كل متحيز يمينه غير يماره ضرورة .

الثاني : أنا إذا ركبنا صفحة من أجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فإن
الوجه المضى ، أى الذى الى الشمس غير المظلم ، أى الذى إلينا ، وهذا أيضا ضرورى

النوع الثانى : ما يتعلق بالمماسة ، وهو وجهان .

الأول : لو ركب الجسم من أجزاء لا تتجزى فليست لا تتجزى ، وهذا خلف
بيانه : أن الواقع فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن النّاس ، فبا به يماس
أحد الطرفين غير ما به يماس الآخر ، فينقسم لا يقال : لانقسم ذلك لجواز
التداخل ، لا نأقول : بطلانه ضرورى ، وإن سلم جدلا فيكون حيزها
واحدا ، وكذا إذا انضم اليهما رابع وخامس بالغا ما بلغ ، فلا يكون ثمة ترتيب
ولا وسط ولا طرف ، ولا يحصل من تأليفها حجم ، وذلك خلاف المفروض ،
ومع هذا فالمداحة بعد المماسة ، فلا شك أن الملاقى عند المماسة غير الملاقى
عند المداحة التامة ، فيلزم انقسام .

الثانى : لو جاز جزء على ملتقى اثنين لم يكن لا يتجزى ، والمزوم حق

فلازم حق، والزم بين ، فإنه يكون محاسبا لها لا بالسكية ، ولا معنى للانقسام
ألا ذلك ، وأما حقيقة المزموم فلوجوه .

الأول : لاشك أنه يتحرك من جزء الى آخر ، فانصافه بالحركة إما عند كونه
بتامه في الجزء الأول ، أو الثاني ، أو على الملتقى ، والأولان باطلان ، لأنه إما
قبل الحركة ، أو بعد الفراغ منها ، وفي الثالث المطلوب .

الثاني : نفرض خطأ من أجزاء شفع كسطة ، ونفرض فوق أحد طرفيه
جزءاً ، وتمت الآخر جزءاً ، ثم تحركا على السوية ، فلا بد أن يتحاذيا قبل أن يتجاوزا
وذلك على المنتصف ، إذ فرضنا الحركتين سواء ، وهو ملحق الثالث والرابع

الثالث : نفرض خطأ من أجزاء وتر ، ونفرض ذينك الجزأين كليهما
من فوق كلا من طرف ثم يتحركان سواء فيلتقيان في الوسط وهو الجزء الثالث
فيكون هو على ملتقاهما ، وربما يمنع هذا بأنهما يقعان قبل الثالث ، إذ شرط
اتصالهما فراغ ما يسمع الجزأين

النوع الثالث : ما يتعلق بالسرعة والبطء . وحاصله : أحد الأمرين لازم ، إما
انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء ، وإما تجزى الاجزاء ، والأول منتف
فثبت الثاني . بيان لزوم أحد الأمرين من طريقين

أحدهما : أنه إذا قطع السريع جزءا ظالطيا لا يقف لما بينا أن البطء ليس
لتخلل السكناات ، فهو إذا يتحرك ، فاما أن يتحرك جزءا أيضا فالسريع كالبطيء
وهو الأول ، أو أقل من جزء فيتجزى وهو الثاني

وثانيهما : ان نبين أن ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين ، فيستغنى
عن الاستعانة بأن البطء ليس لتخلل السكناات ، بل يكون ذلك دليلا على ذلك
مستأنفا ، فعندما تقطع السريعة جزءا إن قطعت البطيئة مثلها لم تماوى السريعة
والبطيئة ، أو أقل لم التجزى وذلك في صور

الأولى : الدائرة الطوقية من الرحي مع الدائرة القطبية منها ، أدلو تحركت

الطوقية ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحي الى دوائر بحسب اجزائها ، ولو كانت من حديد او ماهو أشد منه ، ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن أن يتفكك منها جزء بأبلغ السحى ، وذلك وإن كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كحائز العاديات ؛ ومعلوم ان الله تعالى لم يخلق في الرحي كل هذه العجائب ليثبت مذهبيكم ا

الثانية : فرجار له شعب ثلاث ، فتثبت واحدة وتدور اثنتان حتى يرمما دائرتين ، الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة يتمايزان ، وهما متلازمتان ضرورة والاتفكك ههنا مع عدم التناثر أبعد .

الثالثة : من وضع عقبه على الأرض ويدور على عقبه فإنه يرمم دائرتين ، أحدهما بعقبه والأخرى بأطرافه ، وإن شئت فافرضه ماداً باعه ؛ فرأس أصبعه يرمم دائرة أكبر بكثير ، ونحن نعلم بالضرورة أنه لا ينقطع جزءاً جزءاً ، وإن شئت فافرضه في الفلك في كوكبين ، يدور أحدهما قريب القطب والآخر على المنطقة

الرابعة : الشمس مع ظل الخيمة المفروزة حذاءها ، فأن الظل يقطع من الصباح إلى الظهر قدراً من الأرض محدوداً ، والشمس تقطع ربع فلكها من غير وقوف الظل ، لأن الشعاع انما يقع بخط مستقيم ووقوف الظل يبطل الاستقامة

الخامسة : دلوعى رأس جبل مشدود طرفه الآخر في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل ويمد به ، فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البئر معا ، فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف ضرورة السادسة : جزء يتحرك جزءاً على متحرك جزءاً آخر ، ولنفرض
١ - ح خطا ، ونفرض د ه خطا على ا و ز جزءاً على د فأذا تحرك د من ا إلى ب فقد تحرك ه بتلك الحركة من ب الى ح وفرضنا تحرك ز من د

وكان مقابلا لـ ا الى ه وهو الآن مقابل لـ ح فقد تحرك ز جزأين حين تحرك
و جزأ ، حين تحرك ز جزأ يكون و تحرك أقل من جزء وفيه المراد .

النوع الرابع : ما يتعلق بالاشكال الهندسية، وهو وجوه

الأول : أنا افترض مربعا من أربعة خطوط ، كل خط من أربعة أجزاء ،
فذلك ستة عشر جزأ، فيكون كل ضلع من المربع أربعة أجزاء، والقطر أيضا
أربعة أجزاء ، فالقطر كالضلع وأنه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية ،
لا يقال : لم لا يجوز أن يكون للقطر أطول وبينها خلاه ؟ لا أنا نقول : الخلاه
الذى بين كل جزأين أن وسع جزأ كان القطر مثل الضلعين لا أنه سبعة أجزاء ،
وأن كان أقل لزم الانقسام

الثاني : مثل قائم الزاوية ، كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة
أجزاء فنقول : قام البرهان على أن مربع وتره كمجموع مربعي الضلعين ، ولكن
مربع كل ضلع مائة ، فمجموعهما مائتان ، فالوتر جذر مائتين ، وأنه فوق أربعة
عشر وأقل من خمسة عشر ، فيلزم انقسام الجزء حينئذ

الثالث : هذا المثلث إذا طبقنا رأس وتره على ضلع ، ومددنا رجله من
الطرف الآخر . فلا شك أنه كلما ينحط من هذا الضلع شيء يخرج من ذلك
الضلع شيء ، فإن كان مثله لزم أن يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع والفاضل
عليه وهو مثل الآخر ، فيكون كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان ،
وهذا يليق بالنوع الثالث من وجه

الرابع : بينا وجود الدائرة ، فإذا فرضنا دائرة ، فلو كان محيطها من أجزاء
لاتنتجى ، فإن كان ظاهر الاجزاء أكبر من باطنها انقسم الجزء ، وإلا فبين كل
جزأين إما خلاه ، فإن كان بقدر ما يجمع جزأ كان ظاهرها ضعف باطنها والحس
يكذبه ، وإن كان ذلك الخلاه أقل لزم الانقسام، واما لا خلاه فيكون باطنها
كظاها وهو كظاها أخرى محاطة بها وظاها المحاطة أيضا كباطنها وهي كثلاثة
ورابعة بالغة ما بلغت ، فتكون أجزاء طوقية الرحي مثلا كالقطبية وبطلانه لا يخفى.

الخامس . برهن أقليدس أن الزاوية المستقيمة الخططين تنقسم إلى غير النهاية ،
وأنه ينفي الجزء

السادس : برهن على أن كل خط قابل للتقسيف ، فإذا فرض من أجزاء وتر
نم تجزئ الوسطاني

المقصد السادس : في تحرير مذهب الحكماء . قالوا : لما تقرر أن الجسم لا ينفصل
إلى أجزاء لا تتجزئ فقط ، فقد ثبت أنه متصل واحد في الحقيقة ، كما هو عند
الحس ، وقابل للتقسمة إلى غير النهاية ؛ إما بالملك ، وإما باختلاف عرضين قائمين
كالسواد والبياض ، أو غير قائمين كما ستين ومحاذتين . نعم قد يمنع عن الانفكاكية
مانع ، كصورة نوعية ، أو صلابة ، أو فقد آلة ، أو صغر . وأما القرضية فلا
تقف أبدا

المقصد السابع : في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة . قالوا : فالجسم
متصل وهو قابل للاتصال ، ثم اتصال نسميه الصورة الجسمية ، وندعى أنه
ليس تمام حقيقة الجسم ؛ بل ثمة أمر آخر يقوم به الاتصال . فان ثم أمرا قابلا
للاتصال تارة والاتصال أخرى ، والقابل لها ليس نفس الاتصال ، ضرورة أن
النايات للشئيين غير كل واحد من المتزايلين ، أو تقول : قابل الاتصال باق مع
الاتصال ، والاتصال لا يبقى مع الانفصال ، فهو غيره ، فهذا الأمر هو الذي
نسميه بالهيولى

وتلخيصه : أنهم كما أعتبوا بتوارد المقادير مع بقاء صورة اتصالية قابلة للكميات
كون الكم غير الاتصال ، أعتبوا بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على أمر باق
بالضرورة كون الاتصال غير ما يقبله ، وسموا الاتصال صورة ، والقابل له مادة ،
وربما يقال في المعارضة : الهيولى إذا كانت واحدة كانت متصلة ، وإذا
كانت كثيرة كانت منفصلة ، فهي قابلة للاتصال والاتصال ، فلا اقتضى قبولها

البيات هيولى، ثم أن يكون للهوى هيولى ، ويلزم التحلّل ، وهو مندفع بما ذكرنا من التلخيص ، فانا أثبتنا كون الاتصال غير القابل ؛ فلا يلزم للهوى هيولى، الا بآبائات أمرين : أحدهما أن لها اتصالا مغايرا لهذا ، والثاني أنه يزول عنها ويعود اليها، وذلك بما لا يبيل اليه ، فان وحدتها وكثرتها، بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة ، والا فهي لا واحدة ولا كثيرة ، ولا متصلة ولا منفصلة ، انما هي استعداد محض لافعل لها الا بالصورة

واعلم ان هذا البرهان لا يتم الا بابطال قول من يقول : مبادئ الاجسام أجزاء متجزئة في الوجود، غير قابلة للتجزئة بالفعل ، واتصال الجسم : عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء، واقصاه عن افتراقها، وكل جزء منها متصل بالحقيقة، وغير قابل للاتصال ، والجسم الذى يقبل الاتصال غير متصل بالحقيقة ، فليس ثمة أمر قابل للاتصال والاتصال .

وابطله ابن سينا بما حاصله : ان كل جزء منها تحدث فيه التسمية الوهمية أثنائية، تكون طباع كل منهما طباع الآخر الخارج الموافق لها في الماهية ، فيجوز على المتصلين ما يجوز على المنفصلين من الاتصال، وعلى المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال ؛ اللهم الا مانع ، وذلك المانع لا يكون لازما لمماهية، والا انحصر نوعه في شخصه فيمكن مفارقتها ، وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والاتصال، ويحصل المطلوب ، ومبناه كون الأجزاء متوافقة في الماهية، وهو ممنوع ثم نقول : قد يكون لشخص أحدهما مانعا، أو الآخر شرطاً له ، وربما يقال : الاتصال الوحدة ، والاتصال الكثرة، وبما عارضان للجسم ، فعليك ببيان كون الاتصال جزءاً من الجسم، فانا من وراء المنع ، وهذا فيه التزام لثبوت أمر غير الاتصال قابل له ، ويعير النزاع في كون الجسم ذلك القابل، أو مع هذا الاتصال ، ولا شك أن الصورة الاتصالية أول ما يدرك من جوهرية الجسم ، والذى يحتاج الى الاثبات هو المادة ، فيصير النزاع لتفطيا .

وههنا سؤال يستصعبه بعض وهو : أن الاتصال اذا كان جزءاً للجسم ، فيزواله تعدم هوية الجسم ، فلا يكون الجسم قابلاً له ، واذا كان الجسم يبقى مع زواله فليس هو جزءاً للجسم . وظن أن ذلك مغالطة ، وقعت من الاشتراك اللفظي ، فان الاتصال يقال للصورة التي بها قبول الامتدادات الثلاث ، وهو أمر لا يزول عن الجسم ، ولنفس الامتدادات ، وهو كم ، وليس جزءاً للجسم ؛ بل عارضاً له .

وجوابه : أن قولنا : الجسم قابل للاتصال ، ليس معناه أن شخصاً من الجسم باقياً ، يتوارده عليه اتصال تارة ، واتصالان أخرى ، وكيف يكون الواحد بالشخص واحداً تارة واثنين أخرى ؟ بل مرادنا أن ثمة أمراً يستحفظ الماهية الجسمية ، معلوم البقاء في الاحوال ، وتتوارد عليه الهويات ، فذلك المستحفظ هو التقابل بالحقيقة ، ومغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والاتصال ، فاننا نعلم بالضرورة أن الماء الذي في الجرة اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية حتى صار شخص واحد أشخاصاً متعددة ، وثمة أمر باق في الحالين هو معروف تارة لاتصال ، وتارة لاتصالات متعددة ، وليس نسبة هذه الاشخاص الى ذلك الشخص كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة ، ولو كان زوال الهوية لا يزوال جزء - وبقاء جزء ؛ بل بانتفاء الاجزاء بالمرة ، لما كان كذلك

تنبية : وربما قالوا : الجسم له قوة وفعل ، والبسيط لا يكون كذلك ، وربما استعانوا بالتخليخل والتكاثف ، والكون والتفساد . والمعتمد في نفي الهويولي أنها : إما لما حصل في الحيز أولاً ، فان كان : فاما على سبيل الاستقلال للجسم ، أولاً ، فالهويولي صفة حالة في الجسمية ، وإلا فلا تختص الجسمية بها ؛ لأنه أمر معقول محض ، وقد يقال : لو كان الجسم مركباً من جزأين ثم من تعقله تمقلهما ، واللازم باطل . والجواب منهم تعقل حقيقته

المقصد الثامن : في تعريعات لهم على الهويولي

أحدها : اثبات المهيول لكل جسم ؛ اذ تلك الحجة لانتبتها الا لما يقبل الاتصال والاتصال بالفعل ، ولعل بعض الأجسام لا يقبلهما كالتفكيكات . فقال ابن سينا : طبيعة الاتصال للجميع واحدة ، فاذا ثبت احتياجه الى المادة امتنع قيامه بنفسه ، والا كان في حد ذاته غنيا عن المحل ، والغنى عن المحل لا يحل فيه ، وبالجملة : فالحقيقة الواحدة لا تختلف لوازمها ؛ فتكون قائمة بذاتها تارة ، وبالتير أخرى ، كما لا تكون جوهر مرة ، وعرضا أخرى . والجواب : من اتحاد الاتصال الجسمي ، وذلك مما لا سبيل الى اثباته ، وإن سلم : فقد لا يكون الشيء محتاجا لذاته ولا غنيا لذاته ، بل يعرض كل منهما له عن علة ، وأما النقض بالطبيعة الجفصية فقد عرفت جوابه

ثانيها : أن المهيول لا تخلو عن الصورة ؛ لوجوه

الأول : المهيول المجردة ، إما اليها اشارة فتكون جسما ، أو في جسم لا متنازع الجوهر الفرد ، والا فاذا حصلت فيها الصورة فاما في جميع الاحياز والمظاهر ، أو لافي شيء منها ، أو في بعضها ، والثلاثة باطلة ، فالأولان ضرورة ، والاخير لعدم المخصص . فان قيل : لعل صورة نوعية تخصصها . وأيضا : ينتقض بالجزء المعين من الأرض ، واختصاصه بمميزه بلا مخصص . قلنا : الصورة النوعية نسبتها الى جميع أجزاء حيز الكل واحدة ، فالكلام في تخصيصه بمميزه ، والجزء من الأرض انما اختص بمميزه لكون مادته قبل تلك الصورة لها صورة مخصصة بذلك الحيز ، أو بمميز آخر انتقل منه بالاستقامة الى ذلك الحيز . والجواب : أنه فرغ عدم القادر المختار ، وأنه لا مخصص الا الصورة

الثاني : أنه يلزم له فعل وقبول

الثالث : مادة الجزء والكل ان تجردتا ، فان كانتا واحدة فالشيء مع غيره كجوهر لا معه ، والا كان المجموع زائدا ، فثم مقدار وصورة كما مر . وقد عرفت ما فيها ، فلا نكررها

ثالثها : أن الصورة لا تخلو عن الهيولى بلوجوه

الأول : لو فرضنا صورة بلاهيولى ، فإن كانت مشارا إليها كان متناهيا ومشكلا ، أما لنفس الجسمية : فكل جسم له ذلك الشكل ، فيتساوى حيثئذ الكل والجزء ، أولا ، فتكون قابلة لغيره ، وما هو الا بالفصل والوصل ، فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل ، وقد أبطلناه ، وإن كانت غير مشار إليها فليست صورة جسمية ؛ لأن الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد ، ويمتنع أن يتصور بلا حيز ولا اشارة . وأيضا : فتكون أمرا عقليا محضا ، فيمتنع مقارنته للمادة . لا يقال : هذا يقتض بالكل ، إذ شكله مقتضى ذاته ، وجزؤه ككله ، ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل ؛ لأننا نقول : لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه ككله ، لكن ثمة مانع ، وهو أن الشكل حصل له ذلك الشكل ، فامتنع أن يكون للجزء ذلك الشكل وألا لم يكن جزءا ،

وأما في الصورة : فلو تجردت فلا تكون إلا الطبيعة المشتركة ، فلا يكون ثمة كل ولا جزء ، فضلا عن اختلافهما بالشكل ، ولكن : لما منع أن يمنع أن الشكل إنما يكون بالاتصال والاتصال ، كما في الشمعة تشكل بأشكال مختلفة من غير فصل ، ولا يجاب بأن ذلك يقتضى القسمة الوهمية ، وتقضى الى الانفكاكية ، ويلزم المحال المذكور ، لأننا نقول : لو كنى ذلك لاستقل بالدلالة ، فكان هذه المقدمات كلها ضائعة ، ويمكن الجواب : بأنه لا ينفي حقيقة الكلام .

الثاني : الجسمية لو قامت بذاتها لاستغنت عن المحل ، فلا تحل فيه

الثالث : نفرض الكل يفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها ، فأن كان لا تميز ثمة فالشيء مع غيره كهو لامعه ، وإن كان تميز وقد عرفت أنه لا تميز بين الامثال إلا بالمادة . فهي مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها ، هذا خلف ، وقد عرفت ما فيه ، فلا نكرره .

رابعها : قد علمت أنه لا بد من احتياج أحد الجزأين الى الآخر ، فاعلم

أن الهيولى ليست علة للصورة ، وإلا كم لها وجود قبل وجود الصورة ، ولاجتمع فيها القبول والفعل ، ولأنها تقبل صوراً لانهائية لها ، فلا تكون علة للمعينة ، ولا الصورة للهوى ، لأنها حالة فيها ، فتحتاج في وجودها اليها ، ولأنها لا توجد إلا مع التناهي والتشكل ، والهيولى متقدمة عليهما ، ولزوم انتقالها عند عدم الصورة المعينة ، فحاجة الهوى الى الصورة في بقائها ، لأن الصورة آتية قطعاً بتواردها ، إذ لو فرضنا زوال صورة وعدم اقتران أخرى عدمت المادة ، فهي كالدعائم ، تزال واحدة وتقام مقامها أخرى ، وحاجة الصورة في التشخيص ؛ إذ قد علمت ان تشخيصاً لمادة ، وما يكتنفها من الأعراض .

خامساً : لكل جسم صورة نوعية ، لأنها مختلفة في الاوازم ، كقبول الانقسام بسهولة أو عسر ، أو عدمه ، وليس ذلك للجسمية المشتركة ؛ بل لأمريغتهن ، فإن كان مقوماً للجسم فهو المطلوب ، وإلا عاد الكلام فيه ويتسلسل .

قال الامام الرازى : الظاهر أنها من الأعراض . وتقول : لما لم يتمتع تعاقب صور بلا نهاية ، فلم يتمتع تعاقب أعراض بلا نهاية ، وربما يستدل بأن الماء اذا سخن يعود بالطبع بارداً ، فثمة أمر هو مبدأ للكيفية باقى . قلنا : ومن أين يلزم كونه من مقومات الجسم ؟ ولم قلتم إنه ليس بفعل الفاعل المختار ؟ . وهذا مع ضعفه أصل له فروع كثيرة ، فتحققه ولا تنس .

سادساً : كل جسم له حيز طبيعي ، ضرورة أنه لو خلى وطبعه لكان له مكان ضرورة . قلنا : ممنوع ، بل لو خلى لكان كالحديد ، لا مكان له ، أو تكون نسبته الى الأحياء سواء ، حتى يخصه المختار ، ولو فرضت الأحياء خالية ثم خلق الأرض كان نسبته الى الأحياء كلها سواء ؛ إذ ليس ثمة مركز ولا محيط . كما قال ثابت بن قرة : وإذا ربنا مدرة فأنما تعود الى مركز الأرض ، لأن الجزء مائل الى كله ، وبالجملة : فلم لا يجوز أن يكون كل جسم لو خلى وطبعه لكاف يقتضى حيزاً مبهماً ، ككل جزء من الأرض ، ويكون المخصص أمراً من خارج ؟

فرعات

الأول : لا يكون لجسم حيزان طبيعيان؛ فانه إذا كان في أحدهما فأن طلب الآخر فهذا ليس طبيعيا له، وإلا فالآخر ليس طبيعيا له ، وإذا كان خارجا عنهما فاما أن يتوجه إليهما وهو محال، أولا إلى واحد منهما فليس شئ منهما طبيعيا، أو إلى أحدهما فالآخر ليس طبيعيا .

الثاني : مكان المركب مكان البسيط الغالب فيه وأن تماوت البمات في فالبكان هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم أولوية الغير - وفيه نظر : لانه لو أخرج عنه لم يعد اليه طبعا لعدم المرجح ، والمتماويان في المقدار قد يختلفان في القوة ، فالمعتبر هو التماوي في القوة .

التعمل الثاني : في أقسامه . وأحكام كل جسم منها . وفيه مقدمة وأقسام المقدمة : الجسم ينقسم الى بسيط ومركب ، والبسيط له سمان : الأول : ما جزؤه مساو لكاه في الاسم والحد . والمراد هو الجزء المقداري وإلا ورد الهوى والصورة .

الثاني : مالا يتركب من أجسام مختلفة الطبائع، وكل منهما قد يعتبر بحسب الحقيقة أو الحس ، فهذه أربعة اعتبارات ، فاعتبر ذلك في الأعضاء المتشابهة كاللحم والعظم، وفي الفلك يظهر لك الفرق، والمركب بخلافه، ولكل جسم شكل طبيعي لوجوب تناهيه ، فلو خلى الجسم وطبعه، يحيط به حد أو حدود، والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة؛ لأن له قوة واحدة ، والقوة الواحدة لا تعمل في المادة الواحدة إلا فعلا واحدا، وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة . وشكك بوجوه :-

الأول : الأرض بسيطة وليست كرية، وقولهم : تضاريس الأرض وخشوناتها ولا قدر لها، بالنسبة إليها، فهي كجاورسة على كرة كبيرة، فلا تخرجها عن كونها كرية بجملةتها، لا يغنى ، إذ الكرية لا تقبل الاشد والاضعف .
الثاني : الأفلاك المكوكة فيها نقر مختلفة بالقدر والموضع .

الثالث : التفاعل لأشكال الأعضاء قوة بسيطة مع اختلاف فعلها . وقد يجاب بأن فعلها في مركب .

الرابع : الأفلاك الخارجة المراكز كل من متممها يختلف جانبها بالرق والسخانة فرع : فالأناة كلما كان أقرب الى المركز كان أكثر احتمالا للماء ، وذلك لأن ظاهر سطحه قطعة من دائرة مركزها مركز العالم ، وكلما كانت الدائرة أصغر كان التقعير فيها أكبر بالنسبة الى وتر واحد ، ثم الجسم البسيط : ينقسم الى فلكي وعنصري ، فالفلكي : الأفلاك والكواكب ، والعنصري : العناصر الاربعة ، والمركب : ينقسم الى ماله مزاج ، وإلى مالا مزاج له ، فهذه خمسة أقسام .

القسم الأول في الأفلاك * وفيه مقاصد

المقصد الأول : زعموا أن الأفلاك الثابتة بالرصد تسعة ، تشتمل على أربعة وعشرين فلكا ، فلك الأفلاك : وهو المسمى بالفلك الاطلس ؛ لأنه غير مكوكب ، وبالعرض المجيد في امان الشرع ، وتحت فلك الثوابت . ثم فلك زحل ، ثم فلك المشتري . ثم فلك المريخ . ثم فلك الشمس . ثم فلك الزهرة . ثم فلك عطارد . ثم فلك القمر . وهو السماء الدنيا . دل على وجودها الحركات المختلفة ، فإنه لا بد لها من محال متعددة ، ودل على ترتيبها الحجب ، فها هو أسفل يحجب ما هو أعلى ، وهو على ما ذكرنا من الترتيب . وقد زعم بعض المهندسين أن فلك الزهرة فوق فلك الشمس ، وكذب ابن سينا فيما زعم أنه رأى الزهرة في وجه الشمس كالشامة . فهذه التسعة هي الأفلاك الكلية ، ولكل من السيارة عدة أفلاك يتركب منها فلكه السلكي ، وسنعهدها عليك عداً إن شاء الله تعالى ،

ومبناه أن الأفلاك لا تنخرق ، وإلا جاز أن يكون الحركة للكوكب نفسه كالسماح في الماء ، وإن سلم ذلك ، فلم لا يجوز أن تكون الكواكب على نقاط تتحرك ، إما بنفسها أو بإعقاد الكواكب عليها ؛ وليس ذلك أبعد من الخارج ومتمميه ، ثم لم لا يجوز أن يكون لكل حركة غير حركة كل واحد وتكون هي الحركة اليومية ، فيفني

(١) نبيه : هذا التهم وما يهده الى المرصد الثاني في عوارض الاجسام غير مقرر

عن إثبات التاسع ، ولم لا يجوز أن تكون النوايت كل واحد منها على فلك ؟ وبقاء
نسبها لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها في الحركة ، ثم لم لا يجوز أن يكون بعضها
تحت الأفلاك السيارة ؟ وحكاية الكسف ، إن سلم فقيما يقيم مداراتها ، فكيف
السبيل الى الجزم في غيرها ؟

المقصد الثاني في المحدد : قالوا : الجهة منتهى الإشارة ، ومقصد المتحرك
بالحصول فيه ، فهي موجودة لامتناع أن يكون العدم الخفض كذلك . لا يقال :
الجسم يتحرك من البياض الموجود إلى السواد المعدوم ، لأننا نقول : لا بالحصول
فيه بل بتحصيله ، والضرورة تحكم بوجود ما يراد بالحصول فيه ، وعدم ما يراد
تحصيله ، ولا شك أنها شيء ذو وضع ؛ لأن المفارق تمتنع الإشارة إليه ، والحصول
فيه ، وأنها لا تنقسم ، وإلا فالجهة أحد جزأيه ؛ فإنا إذا فرضنا الإشارة أو الحركة
أيقمت إلى جزئها الأقرب ، فأن انتهت فهو الجهة دون ما وراءه ، وإلا فالجهة
ما وراءه دونه ، فهي نهايات وحدود ، وإلا لكانت متجزيا بالاستقلال فكان
منقسما . وأيضاً : فلو لم تكن حدوداً ، فأما الخلاء وأنه محال ، أو المثل المتشابه
فلا يكون أحد جزأيه مطلوباً بالطبع ، والآخر متروكاً بالطبع ، وقد علمت أن
الجهات على كثرتها اعتبارية ، ماعدا العلو والسفل ، فأنهما جهتان حقيقتان ،
فأذا لا بد من جسم يحددهما ، ويكون كروياً ليتحدد القرب بحيطه وهو العلو ،
والبعد بمركره وهو السفل ؛ لأن غير الكروي لا يحدد إلا القرب منه ، وأما
البعد منه فغير محدود ، ويكون واحداً ، وإلا فأما أن يحيط بعضها ببعض ، فيكون
المحيط هو النهاية ، ويكون كافياً لتحديد الجهتين به ، أو لا يحيط ؛ بل يكون كل
منهما في جهة من الآخر ، فتكون الجهة متحددة قبلهما لا بهما ، والمفروض
خلافه ، فقد ثبت وجود كرة بها تتحدد الجهات بحيطه بالكل ، وهو المطلوب .
ثم له أحكام :

منها : أنه بسيط ، والا جاز انحلاله ، واللازم باطل ، أما اللزومية : فلأن

البعيظ يمكنه أن يلاق بأحد طرفيه ما يلاق به بالأخر ؛ لتساويهما ، وأما اطلان
اللازم : فلان ذلك لا يكون إلا بالحركة المستقيمة ، وهي لا تكون إلا من
جهة إلى جهة ، فتكون الجهة متحدة قبله لانه ، هذا خلف .
ومنها : أنه شفاف ، وكذلك سائر الافلاك ؛ لأنها لا تعجب الأبصار عن
رؤية ما وراءها .

واعلم : أن هذا لا يتمشى في الحدد ، إذ ليس له وراء ، إلا أن يقال : لو كان
ملونا لوجب رؤيته ، فنقول : ولم لا يجوز أن تكون هذه الزرقة المرئية لونه ؟
لا يقال : ذلك أمر يحس به في الشفاف إذا بعد عنه ، كما في ماء البحر ، لانا نقول :
قد تكون لونا حقيقيا ، وما الدليل على أنه لا يحدث إلا بذلك الطريق التخيلي ؟
ومنها : أنه لا ثقيل ولا خفيف ؛ لأنهما مبدأ الميل الصاعد والهابط ، وهما
بالاستقامة ، فيقتضي تحدد الجهة قبل ، ولا يعم الأفلاك ، والحجة العامة : أنها
متحركة بالاستدارة ، بدلالة الأرصاد ، ففيها مبدأ ميل مستدير ، فلا يكون فيها
مبدأ ميل مستقيم ؛ لتنافيها . وقد يمنع التناقض ؛ إذ قد يجتمعان ويحصل
باجتماعهما حركة مركبة كالدرجة وكما في العجلة ، وليست حركة الاستدارة صارفة .
ومنها : أنه لا حار ولا بارد ، قال ابن سينا : لتلازم انثقل مع البرودة ، والخفة
مع الحرارة . ولما منع بأن يمنع التلازم مطلقا ، بل في العناصر ، فأن قال : الحرارة
علة الخفة ، فيمتنع التخلف ، قلنا : قد يتخلف الأمر لعدم القابل للحركة ، فأنها
توجب الحرارة ، والأفلاك متحركة وغير حارة ، لأن مادتها غير قابلة ،

وقال الامام الرازي : لو كانت هي حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل
والتقابل من غير عائق ، والتالي باطل ، وإلا كان الاقرب أسخن ، كرموس الجبال الشائعة ،
ولاستحالة أن تسخن الشمس وحدها دون السموات ، مع أنها اضعاف اضعافها .
قلنا : مراتب السخونة مختلفة بالنوع ، فربما لا تقبل مادة الفلك إلا مرتبة
ماضيفة ، ثم أثر التسخين قد لا يصل اليها ، وهو منقوض بتسخين

الشمس ، والقياس عليها ضعيف ؛ لأنها لا تمسخ بل أشعتها ، ولذلك اذا انعكست احترقت كما في المرابا المحرقة ، وما ذكر منقوض بكرة النار لثبوتهما عندهم . ومنها : أنه لا رطب ولا يابس ؛ لأن الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه ، واليبوسة عسره ، ولا يتصور ذلك إلا بالحركة المستقيمة .

ومنها : أنه لا يقبل الـكون والفساد ؛ لأن كل جسم له حيز طبيعي ، فلـصورتين السكائنة والفسادة لكل حيز طبيعي ، فأن اتحد حيزها كان لجسمين حيز واحد طبيعي وأنه محال ؛ لأنهما لا يحصلان فيه لامتناع التداخل ، فلا بد من خروج الجسمين أو أحدهما عنه ، وهو بالحركة المستقيمة . والجواب : أن الصورتين قد تقتضيان حيزا واحدا ، إذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين ، وأنه محال ، بل تعدم واحدة عندما توجد الأخرى . ومما يحققه : أن الصورتين مع اختلافهما لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد ، وهو اقتضاء ذلك الحيز

ومنها : أنه لا يتحرك في الكم ؛ أما محبده : فأذ لو ازداد لكان ثمة مكان خال ينتقل اليه ، وقد علمت أن ما وراءه عدم محض ، ولو انتقص ثم خلو مكانه إذ ليس ثمة شيء ينتقل اليه بدله ، وأما مقوره : فلا أنه مثل المحذب للبساطة ، فيمتنع عليه ما يمتنع على المحذب ؛ لأن حكم الشيء حكم مثله ، فكذا محذب المحوى ؛ لعدم المكان وامتناع الغلاء ، فكذا مقوره الى أن يستوعب الأفلاك ، ولا يخفى عليك أن امتناع حركة المحذب ليس له لذاته ، فلا يجب مشاركة المقعر له ، وأنه لا يتأتى في سائر الأفلاك ، وأما على رأينا فـلمنع ظاهر ؛ لجواز الغلاء ، ولجواز خلق الله تعالى جسما في مكانه ،

ومنها : أن فيه مبدأ ميل مستدير ؛ لأن أجزاءه متساوية للبطامة ، فلا يكون اختصاص البعض بـميزه دون الآخر أولى من عكسه ، فلما أن لا يحصل كل جزء في حيز ما وأنه محال ، أو يحصل الكل في الكل إما معا ، وأنه محال ،

وإما بدلا، وذلك يقتضى كونه متحركا بالاستدارة، والاشكال عليه، أنه بناء على البساطة ولم تثبت لغير المحدد من الأفلاك، وإن سلم فأما أن يتحرك الى جميع الجهات، وأنه محال، أو الى بعضها، وأنه ترجيح بلا مرجح، وأيضا: فلا بد من قطبين ساكنين ودوائر رسمها الاجزاء حولها بحركات مختلفة بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط فيه وصلاحيتهما للقطبية؛ وأنه ترجيح بلا مرجح، ولا يمكن أسناد ذلك الى موجب بالذات؛ لأنه لا تخصيص الا لمرجح معد للقابل، ونسبته الى جميع الاجزاء سواء، بل الى مختار، واذا وجب الرجوع بالآخرة الى فعل المختار، فليعترفوا به أولا، فإنه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات ومنها: أنه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم؛ لمنافاته للعيل المستدير، وقد عرفت ما فيه.

ومنها: أنه قيل: هو المتحرك بالحركة اليومية، وهو المحرك لجسيم الأفلاك معه في اليوم ببليلته دورة تامة تقريبا، وهو الفلك الاعظم، وحر كته تسمى الحركة الاولى وقطبها قطب العالم، ومنطقته تسمى معدل النهار لسبب مستقيم عليه وهي حيث لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب، تكون ملازمة اسمت الرأس. بخلاف الشمس فأنها تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس قليلا قليلا الى غاية ما، ثم ترجع متقاربة إليه قليلا قليلا حتى تسامت، ثم تميل الى الجنوب كذلك، وهكذا دائما، فعلم أن مدار الشمس مائل عن معدل النهار، ليس في سطحه، والشمس إذ قارنت كوكبا مامن الثابتة خلفته إلى المغرب، فعلم أن لها حركة الى المشرق أسرع من حركة الثوابت بها تدرك الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها. ثم تتجاوزها مخافة إياها الى المغرب، وتفرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم، قاطعة لجميع ما تحتها، كأنها مدار الشمس انبسطت، وتسمى منطقة البروج، وفلك البروج، ومنطقة الحركة الثانية. وأنها تقطع معدل النهار بنصفين، وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان في كرة، والتقاطع يكون على

نقطتين مشتركتين ، وتسميان نقطتي الاعتدال ، فـا تتجاوزهُ الشمس الى الشمال هو الاعتدال لربيعي ، وماتتجاوزهُ الى الجنوب هو الاعتدال الخريفي ؛ ويفرض على منتصفها في كل جانب نقطة وهو حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين تسميان نقطتي الانقلابين ، فالتى في طرف الشمال الانقلاب الصيفي ، والتى في طرف الجنوب الانقلاب الشتوى ، وبهذه النقط الأربع تنقسم منطقة البروج أربعة أقسام متساوية . ثم قسموا كل قسم ثلاثة أقسام متساوية ، فيكون المجموع اثني عشر قسما ، يفصل بين كل قسمين نصف دائرة ، فيحيط بها ست دوائر ، وتسمى كل قسم برجا ، ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء ، وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء ، وسموها دقائق ، والدقائق ستين قسما وسموها ثواني ، وهكذا ثوانث ودوابع فما زاد ، واخذوا أسماء البروج من صور تخيلوها من كواكب كانت موازية لها حين التسمية ، وأنها تزول بالحركة البطيئة التى للنوابت والأسماء بحالها ، فأَن البروج أقسام للفلك التاسم ، وابتدعوا بما يلى الاعتدال الربيعي من جانب الشمال الى أن يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب ، فصارت ثلاثة منها بين نقطتي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي ، هى : الحمل والنور والجوزاء ، وتسمى بروجاً ربيعية ، لأن الربيع عبارة عن زمان كون الشمس فيها ، وثلاثة بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي : هى : السرطان والأسد والعنقبة ، وتسمى بروجاً صيفية ؛ لمثل مامر ، وثلاثة بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوى : هى : الميزان والمقرب والقوس ، وتسمى بروجاً خريفية ، وثلاثة بين الانقلاب الشتوى والاعتدال الربيعي ، وهى : الجدى والدلو والحدوث ، وتسمى بروجاً شتوية . وهذا الترتيب يسمى التوالى ، وهو من المغرب الى المشرق ، وعكسه يسمى خلاف التوالى ، وهو من المشرق الى المغرب . ثم توهموا دائرة مارة بالأقطاب الأربعة ، أعنى قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم . ولا بد أن تمر بغاية البعد بين المنطقتين ، فن

المعدل بالانقلابين ، ومن المنطقة بنظيريهما ، وقطباهذه الدائرة الاعتدالان : إذ يجب أن بقما في الدائرتين ، فإنها مقاطعة لهما على قوائم ، وكل دائرة تقاطع أخرى على قوائم ، فيكون قطب كل نقطة من الأخرى ، والواقع فيهما هو موضع تقاطعهما ، وهما الاعتدالان . وتوهما دائرة أخرى تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج ، أو بكوكب ، وسميت دائرة الميل ، والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء ، والواقعة بينه وبين الكوكب بعده ، وتوهما دائرة أخرى مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من معدل النهار ، أو بكوكب ما ، وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء ، أو ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء أو الكوكب ، فهي خمس دوائر توهموها ، لا بالنسبة إلى السفليات : ثلاثة متحدة بالخص ، هي معدل النهار ، والمنطقة ، والمارة بالأقطاب الأربعة ، وثنان متحدثان بالنوع لا يتناهى أشخاصهما ، وهما دائرتا الميل والعرض ، وكل واحدة منهما قد تنطبق بالمارة بالأقطاب ، إذا كان الكوكب أو الجزء عليها ، وتوهما خمس دوائر أخر بالنسبة إلى السفليات :

أحداها : الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك ، وتسمى دائرة الأفق ، وتختلف بحسب البقاع ، وقطبها سمت الرأس والقدم ، وأربعة تمر بقطبيها ،

الثانية : تمر بقطبي الأفق ، وبقطبي معدل النهار ، وهي دائرة وسط السماء ، وتفصل بين الصاعد والهابط من الفلك ، وبين النصف الشرقي والغربي منه ، وقطبها تقطعتا المشرق والمغرب من الأفق

والثالثة : تمر بقطبي الأفق وبقطبي هذه ، أعنى وسط السماء ، وتسمى دائرة أول السموت وتفصل بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك ، وقطبها تقطعتا الشمال والجنوب من الأفق .

والرابعة: تمر بقطبي الافق، وبقطبي المنطقة، وتسمى دائرة السموت، وعرض اقليم الرؤية، ووسط سماء الرؤية؛ لأنها تفصل بين نصفي فلك الثوابت، وفيه كواكب مرئية .

والخامسة: تمر بقطبي الافق، وبكوكب ما، وتسمى دائرة الارتفاع، إذ قوس منها بين الافق وبين الكوكب، من جانب المشرق ارتفاعه، ومن جانب المغرب انخفاؤه، وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء، إن لم يكن على دائرة أول السموت، وعليها إن كان عليها، وهذه الدوائر، ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة وهي: دائرة الأفق، ووسط السماء، وأول السموت، وثنتان منها تتغيران أنا فآنا، وهي: دائرة الارتفاع بحركة الكواكب، ودائرة وسط سماء الرؤية بحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لها بالحركة اليومية،

فهذه أمور موهومة ولا وجود لها في الخارج، ولا حجر في مثلها، ولا تتعلق باعتقاد، ولا يتوجه نحوها إثبات وإبطال. إلا أنا أوردناها لتقف على مقصدهم، وإذا رأيت محض تخيلات أو هن من بيت العنكبوت، لم يهلك سماع هذه الألفاظ فوات التعاقب .

المقصد الثالث: في فلك الثوابت: قد زعموا أن لها حركة بطيئة، وأنها تتم الدورة في ثلاثين ألف سنة، وقيل: في ستة وثلاثين؛ إذ قد أحس منها بحركة بطيئة بالرصد، واعتقادهم أنها تتم الدورة، فقدروا بالحساب تمام الدور في هذه المدة. وإنما سميت بالتوابت: إما لبطء حركتها فلا تحس وإما لثبات أوضاعها بعضها من بعض، ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما بعد الأولى: الفلك الموافق المركز: مامركزه مركز العالم، وهو مركز الأرض، ويكون له سطحان محيطان به من داخل وخارج، هما محده ومقره، والخارج المركز: فلك محيط بالأرض ليس مركزه مركزها؛ بل يقع إلى

جانب منها ، ويكون في ثخن فلك آخر ، ويسمى المائل ، وينقسم إلى قسمين ويسميان بالمتسمين، وهما آخذان من غلظ بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج الى دقة حتى ينتهى بنقطة مماسة للخارج ، من أحدهما لمحده ، ومن الآخر لمقره ، متبادلين في الغلظ والدقة ، فيكون غلظ كل في مقابلة الدقة من الآخر ، بحيث يكون حجم مجموع الداخل والخارج في جميع الأجزاء سواء ، ويكون في الوسط منهما حجمهما سواء ، ويكون مقر الداخلاني موازيا لمحذب الخارجاني ، ومركزها واحدا هو مركز العالم .

والتدوير: عبارة عن كرة مركوزة في ثخن فلك، بحيث يماس محده بنقطة، ومقعره بأخرى، ويكون قطره بقدر ثخن الفلك ، ولا يتصور له مقر ، ويتحرك مركزه بحركة الفلك دائرا حول مركز العالم ، ويرسم بمركزه دائرة مركزها مركز الحامل ان كان موافقا وان كان خارجا

الثانية : الموافق المركز: يقطع عند مركز الأرض في أزمئة متساوية قسما متساوية ، ويحدث زوايا متشابهة، ولا يختلف منه قريبا وبعدا ، فلا يحس فيه بسرعة وبطء ، وأما الخارج المركز : فإنه لا يختلف قريبا وبعدا ، وأنه يقطع حول مركز نفسه قسما وزوايا متشابهة ، لكنها تختلف بالنسبة الى مركز العالم؛ لأن أحد نصفيه وهو الذى فيه مركز العالم أقرب إلينا ، وغاية التقرب عند نقطة في وسطه بها يماس مقر المائل ، وتسمى الحضيض ، والنصف الآخر أبعد منه، وغاية البعد عند نقطة في وسطه بها يماس محذب المائل ، وتسمى الأوج ، فيرسم وهو في النصف الأوجى قوسا وزاوية أصغر فيرى أبطأ ، وفي النصف الحضيضى قوسا وزاوية أكبر فيرى المتحرك أسرع ، وأما التدوير فتكون حركته في أجد نصفيه إلى التوالى من حامله ، فيكون المحسوس مجموع حركته وحركة حامله، فيرى أسرع ، وفي النصف الآخر الى خلاف التوالى، فيكون المحسوس فضل حركة حامله على حركته فيرى أبطأ ،

بل ربما ساواه في الحس فيرى واقفا ، وربما زاد عليه فيرى راجعا ، ولأنه يتدرج من سرعة الى بطة ، فتكون بينهما حركة وسطى ؛ ولأنه يرجع بعد الاستقامة ، ويستقيم بعد الرجوع ، فيكون كل منهما محفوفاً بوقوفين . وأيضا فأحد نصفي التدوير أبعد منا ، فيرى القوس المقطوع منه أسرع ، ومنتصفه هو البعد الأبعد ، ويسمى ذروة ، والنصف الآخر منه أقرب ، ومنتصفه هو البعد الأقرب ، ويسمى الحضيض

المقصد الرابع : في فلك الشمس : وهي اما على فلك مركزه خارج عن مركز العالم ، أو على تدوير يحمله فلك موافق المركز ، والا لم تختلف بعدا وقربا ، فلا تختلف سرعة وبطأ كما علمت ، والتالى باطل بالرصد ، وكيف كان فله فلكان ، إما خارج مركز ومائل ، وإما تدوير وحامل ، وله حركتان ، واختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه ، وبطؤه في نصف بعينه لا يتغير ذلك ، فلنفرض التدوير بحيث يتم دوره مع دورة حامله ، وقطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ، لتكون الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين بعينها كالتى يرسمها خارج المركز سواء

المقصد الخامس : في أفلاك القمر : وهو وجد لا كالشمس حيث تسرع في نصف بعينه ، وتبطئ في نصف ، بل يسرع ويبطئ في جميع الأجزاء ، فعلم أنه على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله ، ثم اذا قيس سرعة الى سرعة ، وبطء الى بطء لم يكن مثله بل أسرع أو ابطأ . فعلم أن تدويره مركزى في فلك خارج المركز ، ثم وجد فاية سرعته في تريعى الشمس ، فهو في حضيض الخارج والأوج يقابله ضرورة ، فله فلك آخر يخرج أوجه الى خلاف جهة حركته ، وهو الذى الخارج المركز في ثمنه وسمينه المائل ، فيجتمع القمر والأوج عند المقابلة ، ثم يتقابلان في التربع الثانى ، ثم يجتمعان عند الاجتماع وفى غير م - ١٤ المواقف

الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطة بينهما يتباعداً عنها بعد الاجتماع الى المقابلة ، ثم يتقاربان منها بعد المقابلة الى أن يجتمعا ، وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج ، والا كان القمر ملازماً له لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب ، فيكون ينخسف في كل مقابلة لتوسط الأرض بينهما وبين الشمس ، واللازم منتف ، بل تقاطعه وتقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين ،

أحدهما : هي التي اذا جاوزها حصل في الشمال وتسمى الرأس ، والأخرى : مقابلتها التي اذا جاوزها حصل في الجنوب وتسمى الذنب ، ثم اذا رصدنا كسوفاً في إحدى العقدتين ، ثم كسوفاً آخر فيها بعد زمان طويل ، رأينا الثاني متأخراً عن الاول الى جهة المغرب ، فعلمنا أن للعقدتين حركة الى خلاف التوالي ، فله فلك آخر يحركهما ، ولظهر حركته في الجوزهرين مميناه فلك الجوزهر ، فالقمر اذا وصل الى الرأس كان على منطقة البروج ، فلم يكن له عرض ، ثم اذا جاوزه كان له عرض في الشمال يتزايد قليلاً قليلاً الى أن يصل الى منتصف ما بين العقدتين ، وعنده يكون غاية العرض ، ثم يتناقص قليلاً قليلاً الى أن يحصل في الذنب ، فيكون عديم العرض ، ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه . وغاية العرض في الجانبين سواء ، ثابت لا يزيد ولا ينقص ، والتزايد والتناقص بنسبة واحدة . فهي متساوية في الاجزاء المتقابلة ، فقد تلخص مما ذكرناه أن له أربعة أفلاك ، تدوير ، هو في حامل ، هو في ثخن مائل ، يحيط به موافق . وله أربع حركات ، فللتدوير الى التوالي في نصف ، والى خلافه في نصف ، وللخارج الى التوالي ، وللآخرين الى خلاف التوالي ، وله في الطول اختلافات ثلاثة ، الذي بسبب التدوير ، والذي بسبب الخارج ، والذي بسبب تفاوت قطر التدوير في قربه وبعده ، بسبب حاملة الخارج ، وفي العرض واحد

تنبيه : هذه الاصول يلزمها أن يكون القمر تشابه حركته حول مركز الخاراج محاذة قطر تدويره المار بالدروة والحضيض له ، وأن يكون تماوي قربه وبعده عند مركز الخاراج دون مركز العالم ، ثم انهم وجدوه بخلافه ، فتشابه حركته حول مركز العالم والمحاذة لنقطة غير مركزها من جانب الأوج لتوسط مركز الخاراج بينها وبين مركز العالم ، وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملتزم ، كيف وما ذكره استدلال بوجود اللازم على وجود الملتزم ؟ وإنما يصح اذا علم المساواة ، ولم تعلم ؛ إذ يجوز ان يكون ثمة وضع آخر يمتثل هذه الحركات ؛ لجواز اشتراك الأمور المختلفة في اللوازم ، وليس انتفاؤه ضروريا ، ولا مبرهنا

المقصد السادس : في أفلاك الخطة الباقية : أنها تكون مربعة ، فتأخذ في بطيء يزايد الى أن تقف أيا ما ، ثم تأخذ في الرجوع متدرجا في المصرة في رجوعها الى حد ما ، ثم تأخذ في البطء الى أن تقف ثانيا ، ثم تستقيم متدرجا في المصرة الى غاية ، ويعرض ذلك لها في جميع الأجزاء ، فعلم أنها في تدوير ، ثم أنها تكون غريبة من الثوابت ، فتلتحقها مقارنة ، ثم تعارقها خلفه لها الى المغرب ، فعلم أن حامل تدويرها متحرك الى المشرق ، والزهرة وعطارد يقارنان الشمس ، ثم يتفرقان فيطلعان بعدها متباعدين عنها الى حد ما ، ثم يرجعان متقاربين منها حتى يقارناها ثانية ، ثم يغربان ، فيغربان لابعدها ، ويطلعان قبلها متباعدين عنها الى حد ما ، ثم يرجعان حتى يقارباها ، فعلم أن مركز تدويرها خاصة ملازم لمركز الشمس ، والبواقي ليست كذلك ، فإن رجوعها انما يكون وهي في مقابلة الشمس ، فهي في الحضيض حينئذ ؛ والخطة يختلف بعدها الصباحي والمساءى عن الشمس ، ولا يتصور ذلك إلا بقرب تدويرها من الأرض تارة ، وبعده أخرى ، فاذا حامل تدويرها فلك خارج المركز ، والبعد المذكور يكون لعطارد في الجوزاء والبدى أعظم مما له في سواهما ، فهو أقرب

الى الأرض ، فهو في الحضيض ، والأوج مقابله ، فهو اذا متحرك الى المغرب ،
إذ لو كان ثابتا لم يصل الى الحضيض في الدورة الامة ، ولو تحرك الى المشرق
لزم أن يتحرك في نصف الدورة ثلاثة بروج ، وفي نصفها تسعة ، فيقابلة في الميزان
وفي الحمل ، فركز التدوير له محرك ، ويسمى المدير ، ثم هذا البعد في الميزان
أعظم منه في الحمل ، فهو أقرب الى الأرض ، فعلم أن المدير خارج مركز .
ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت ، وهي في الاعتدالين ؛ واذا رصدنا كسوفين
وهي فيهما ، يظهر ذلك في الدهور الطويلة ، فهي متحركة ، والأوجات توافقها ،
فهو اما لاتحاد المحرك ، واما لتوافقها في الحركة جهة وكما ، ثم ان عرض الزهرة
وعطارد ليس ثابتا كما للقمر ، بل عرض زهرة شمالا أبدا ، وعرض عطارد
جنوبيا أبدا ، كأن النصفين يتبادلان ، فاذا كانت الزهرة على الرأس كان مدارها
منطبقا على سطح منطقة البروج ، ثم اذا جاوزت وحصل في النصف صار ذلك
النصف شماليا ، ويتباعد عنها إلى غاية العرض ، ثم يقرب منها حتى ينطبق عليها
وهي في الدنب ، ثم تصير في النصف الآخر وقد صار هو شماليا ، والآخر
جنوبيا ، ويتباعد إلى غاية ما ثم يتقارب . وأما عطارد فبالعكس من ذلك ، فيكون
عند الانطباق في الدنب ، ويتجاوز الى النصف الجنوبي . متباعدة ، ثم ينطبق
وهو يتجاوز الى النصف الآخر ، وقد صار جنوبيا ، ثم لها عرضان آخران ،
فان القطر المار بالدورة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة ، وكذلك القطر
المار بالبدين الأوسطين ، وكيفيته مسطورة في كتبهم

واعلم أنهم لما اعتقدوا أن حركة الافلاك يجب أن تكون دورية تحيروا في
مبدأ هذه الاختلافات ، ولم ينبسوا فيه بذات شفة ، والذي ينبغي بالهدم على
قاعدتهم أفلاك عطارد بعد ما قدمناه ، أنها تمتلزم تشابه حركة مركز التدوير
حول مركز الحامل ، والمحرك بالرصد خلافه ، فانها وجدت لنقطة تسمى
مركز معدل المميز ، وهي بين مركز العالم ومركز الخارج ، وفي الشكل ان

حركات الافلاك إرادية ، فإذا يئمن أن تختلف بحسب ما يتعاقب عليها من إرادات جزئية ؟ إذ قد علمت أنها لا يكتفى في الحركة الجزئية التعقل السكلي والحق إحالة ذلك كله إلى القادر المختار

القسم الثاني . في الكواكب : وكلها إضافة مضيئة إلا القمر فإنه كمد ، بل نوره من الشمس لاختلاف أشكاله ، بحسب قربه وبعده منها ، وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : في الهلال والبدر ، القمر لما كان يمتص من الشمس فنصفه المقابل لها أبدا مضيء ، ونصفه الآخر مظلم ، ولما كان تحت الشمس ، فإذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضيء اليها دوننا فلا نرى له ضوءاً ، وكانت دائرة الرؤية منطبقة على دائرة الضوء ، وهي الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ، وتقرض دائرة الرؤية ثابتة ، ودائرة الضوء تزول بزواله عن المحامطة ، فبعد الانفراج بينهما نرى قوساً من الوجه المضيء ولا يزال ذلك يكبر حتى يصير الوجه المضيء الينا ، وينطبق الدائرتان مرة أخرى فنراه بدراً ، ثم يتقاربان فيتقاطع الدائرتان وينحرف عنا المضيء حتى يخفى بالكلية وهو الخالق ، وانما لا يرى يوماً وأكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها فيمتنع من ابصاره .

المقصد الثاني : في خسوف القمر ، وهو أنه قد يكون بقرب العقدتين ، فتكون الأرض بينه وبين الشمس فتمنع ضوءها عنه فيرى كمداً كما هو لونه الأصلي ، ولأن جرم الأرض أصغر من جرم الشمس فيقع الظل مخروطاً ، فإن لم يكن للقمر عرض انخسف كله لأنه أصغر من الأرض ، وإن كان له عرض ، فإن كان بقدر نصف قطر القمر ونصف قطر الظل لم ينخسف ، وإن كان أقل انخسف بعضه ، وذلك بقدر تقاطع القطرين

المقصد الثالث : في كسوف الشمس ، عند اجتماع القمر بالشمس ان لم يكن للقمر عرض حجب بيننا وبين الشمس فلم نر ضوء الشمس ، بل نرى لون القمر الكد

في وجه الشمس، فنظن أن الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف . ويكون ذلك بقدر صفحة القمر ، فربما كسف الشمس كلها ، وإن كان أصغر منها؛ لأنه أقرب إلينا، فيوتر قطره الزاوية التي توترها الشمس كدأ، وربما تكون الشمس في حضيضها ، فلقرها تري أكبر، والقمر في أوجه، فلبعد يري أصغر، فلا يكسف جميع صفحاتها؛ بل يبقى منها حلقة نور محيطة به ، وقد روى أنها رؤيت وإن كان للقمر عرض فإن كان بقدر مجموع نصف قطرها لم يكسفها ، وإن كان أقل منهما كسفها بقدر ذلك

واعلم أن ابن الهيثم قال في اختلاف تشكيلات القمر : أنه يجوز أن يكون ذلك ؛ لأن القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف ، وأنها تدور على نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها ، فإذا كان نصفه المضيء إلينا فيدور أو المظلم فحاق ، وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيء ، ويبطل ما ذكرناه من أمر الكسوف والكسوف؛ والاعتراض بعد تسليم الأصول أن نفى هذا الاحتمال لا ينفي جميع الاحتمالات ، فلعلمة سببا آخر، ثم ما ذكرتم يجوز أن يكون خلق الفاعل المختار النور في الشمس والكواكب ، أو استضاءتها بكواكب آخر مستورة عنا ، كيف ولا يلزم كون تلك الكواكب نيرة، بل ربما تكون مقابلتها توجب ذلك

المقصد الرابع : في محو القمر ، وفيه آراء :

الأول : قيل خيال . قلنا : فيختلف الناظرون فيه .

الثاني : قيل شبح ما ينطبق فيه من السفليات من الجبال والبحار . قلنا : فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبق فيه .

الثالث : السواد الكائن في الوجه الآخر . قلنا : فلا يرى متفرقا .

الرابع : تسخين النار . قلنا : لا هو مماس للنار ، ولا قابل للتسخن عندهم .

الخامس : جزء منه لا يقبل النور . قلنا : فإذا لا يضطرد القول بيمامة

الفلكيات ، ويبطل جميع قواعدهم .

السادس : وجه القمر فانه مصور بصورة أنسان . قلنا : فيتمثل فعل الطبيعة عندكم ؛ لأن لسكل عضو طلب نفع أو دفع ضر .

السابع : أجسام سماوية حافظة لوضعها معاً ، وهذا أقرب ، لكن لا يصلح للتحويل المقصد الخامس : في المجرة ، قيل : احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الأزمان ، وقيل : بخار دخاني ، وقيل : كواكب صغار لا تمتاز حما . والغرض من نقل هذه الاختلافات ، ابداء ما ذكره من الخرافات ، ليتحقق للعاقل الفطن أنه لا ثبت لهم فيما يقولونه ، ولا معمول على ما ينقلونه ، وإنما هي خيالات فاسدة ، وتمويهات باردة ، يظهر ضعفها بأوائل النظر ، ثم البعض البعض يعتبر

القسم الثالث في العناصر : وفيه مقاصد

المقصد الأول : المتأخرون على أنها أربعة أقسام ،

خفيف مطلق : يطلب المحيط في جميع الأحياء ، وهي النار ، وهي حارة بالحس وبإبادة لأنها تنفي الرطوبات : فان قيل : ألمت فمرت البيومة بعسر قبول الأشكال وتركها والنار بخلافه سهلة التشكل والترك ؟ قلنا : ذلك فيما عندنا من النيران وهي مغلوطة بالهواء ، فلم قلت أن النار البسيطة كذلك ؟

وخفيف مضاف : يقتضى أن يكون تحت النار وفوق الآخرين ، وهذا هو خفته المضافة وهو الهواء ، حار رطب بالطبع أى لو خلى وطبعه لأحسن منه بالكيفيتين ، وكذلك في سائر العناصر ، وما يعرض له من البرد لمجاورة الأرض وثقل مطلق : يطلب المركز ، وهي الأرض ، باردة بإبادة وبحققهما الحس .

وثقل مضاف : يقتضى أن يكون فوق الأرض وتحت الآخرين ، وهذا ثقله المضاف ، وهو الماء ، بارد رطب بالطبع ، وطبيعته الجود ، لأن طبيعته البرد وأنه يوجب جودة ، لكن الشمس تذيبها .

المنافضة : لم لا يجوز أن لا تكون أربعة ؟ بل الحق أحد الأقوال التي نذكرها ، إذ قيل واحدة ، على خمسة أقوال ،

الأول : إنما هي النار لشدة بساطتها ، إذ الحرارة مدبرة للكائنات ، ولأنها تحيل النير الى طبعها ، وحصلت البواقي بالتكاثف .
الثاني : الهواء لطوبته ومطاوعته للافعالات ، ويحصل النار بالحرارة الملطقة ، والباقيان بالبرودة المكثفة .

الثالث : الماء إذ قبوله التخلخل والتكاثف محسوس .

الرابع : الأرض وحصلت البواقي بالتلطيف .

الخامس : البخار لتوسطه بين الأربعة .

وقيل : لا بد من التعدد ، فائنان على ثلاثة أقوال .

الأول : النار ، لأنها في غاية الخفة والحرارة ، والأرض لأنها في غاية الثقل والبرودة ، والهواء نار مفتردة ، والماء أرض متخلخلة بالمرج .

الثاني : الماء والأرض ، لافتقار الكائنات الى الرطب للافعال ، واليابس للحفظ

الثالث : الأرض والهواء ، لمثل ذلك .

وقيل . ثلاثة هي : الأرض ، والماء ، والهواء ، لما مر ، والنار للحرارة

المدبرة ، وقيل : أجسام صلبة غير متجزئة لانهاية لها .

وقيل : السطوح ، ولا يكتفى بإبطال بعضها بالحجة ، بل لا بد من إبطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه ، سلطنا ، لكن لم قلّم أن الأجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف في الصفات للفاعل المختار ؟ سلطنا أنها أربعة ، فلم لا يجوز أن تكون خفيفة طالبة للمحيط ، أو ثقيلة طالبا للمركز ، ويكون مافيهما من التفاوت لتفاوتها في الثقل والخفة ؟ ثم لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط ، وإنما المشاهد استحالات تحدث لبعض الأجسام كما عند الأبراد والاحراق وإن سلم ، فما الدليل على أن البسيط منها يصعب تشككه ؟ وهل الى ذلك طريق الا التجربة ؟ وكيف التجربة فيها وافناؤها الرطوبات افناء للأجزاء المائية ولا دليل فيه على البيوسة ، فإن الهواء أيضا يعمل ذلك . فان قلت : ذلك لما فيه

من أجزاء نارية ، قلنا : فيجب أن لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك .

وبالجملة : فلا يمكن التقطع به وعليكم الدليل ، وكيف وشعاع الشمس يفعل ذلك مع أنه لا يوصف بحر ولا يبوسة . ولا غيرهما من الكيفيات ؟ ثم لانسلم أن الهواء حار ، وإنما يستفيد الحر من أشعة الشمس ، فلذلك كلما كان أرفع كان أقل حرا ، حتى يصير زمهريرا ، فلم قلتم إن ذلك ليس له بالطبع ؟ ولانسلم : أنه رطب ، فأنكم اتفقتم على أن مخالطة الرطب باليابس تقيدها استمساكا ، والهواء ليس كذلك . ثم لانسلم : أن طبيعة الماء الجود ، ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد أحرى من ظاهره ، فظاهر أن جموده يبرد الهواء ، فالبارد بالطبع الهواء ، والماء بطبيعته لا يارد ولا حار ، وكيف تجمعون بين قولكم بطبيعته الجود مع القول برطوبته ؟ فأن قلتم لأنه سهل التشكل ، إذ يكفى في ذوبانه أدنى سبب . قلنا : فلم قلتم أن سائر العناصر ليس كذلك ؟ غاية ما في الباب أن تلك الأسباب لما قل وقوعها أولم تقم لم تقف عليها ، وعدم الوجدان لا يدل على العدم .

المقصد الثاني : زعموا أن الأرض كرية ، أما في الطول ؛ فلان البلاد كلها كانت أقرب الى الغرب كان طلوع الشمس عليها متأخرا بنسبة واحدة ، ولا يحقل ذلك إلا في الكرة ، وإنما قلنا بذلك ؛ لانا لما رصدنا خموصا بعينه في وقت من الليل ، وجدناه في بلاد شرقية مثلا آخر الليل ، وفي بلاد غربية عنها بمسافة معينة قبله بساعة ، وفي بلاد غربية عنها بذلك المسافة بعينها قبل الأول بساعتين وقبل الثاني بساعة ، وعلى هذا ، فعلمنا أن طلوعها على الغربية متأخر . وأما في العرض : فلان السالك في الشمال كلها أوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ، ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية ، وتحفى عنه الجنوبية ، والسالك في الجنوب بالعكس من ذلك ، وأما فيما بينهما ؛ فلتركب الأمرين ، وأورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها ، فأجابوا بأنه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة ، فلا يقدح في أصل الكرية ، فأن أعظم جبل على وجه الأرض

نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع ،
والاعتراض : هب أن ما ذكرتم كذلك ، فما قولكم فيما هو مغمور بالماء ؟ فان
قيل : إذا كان الظاهر كرياً ، فالباقي كذلك ؛ لأنها طبيعة واحدة ، قلنا : فالمرجع الى
البساطة واقتضائها الكرة ، ويمنعها التضاريس وإن لم تظهر للحس .

المقصد الثالث : والماء كرى لوجوه .

الاول : أن العائر في البحر يرى رأس الجبل قبل أسفله ، وما هو إلا لاعتد
تقيب الماء له ، لا يقال الماء شفاف فلا يستره ، لأننا نقول : ذلك في الماء
البسيط ، وهذا بخالطه من الأرضية ولذلك ملوخته .

الثاني : الماء المرقى الى فوق يعود كرياً ، وإنما يتم ذلك إذا بين كونه كرة
حقيقية ، والحس لا يعتمد عليه في مثله ، وإن ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء ،
أو بد حرجة في الطريق ، أو بسبب آخر ، ثم إنهم يزعمون أن الماء إنما كان فهو
قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء ، وعليه بنوا
حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق ، وهذا لا يعطيه .

الثالث : مثل ما تقدم في الأرض ، من طلوع الكواكب ، وظهور القطب ،
والكوكب .

المقصد الرابع ، الأرض في وسط السهل ؛ لأن الكواكب في جميع الجهات

ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ، ولولا أنه في الوسط لكان في بعض الجوانب
أقرب فترى أكبر ، وفي بعض الجوانب أبعد فترى أصغر . ونقول : لم لا يجوز
أن يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب له محسوساً
وهو مقدار غير قليل في نفسه .

المقصد الخامس : ليس للأرض عند الأفلاك قدر محسوس ، فأنطط الخارج

من مركزها الى نقطة ما ، والخارج من الباصرة وإن كانا يتقاطعان ضرورة
بزوايا حادة لكنهما موقعهما لا يتفاوت في الحس ، ولذلك كان الظاهر والخفى

من الفلك متساويين ، يدل على ذلك طلوع كل جزء مع غروب نظيره لاقبل ولابعد وهذا بالنسبة الى غير فلك القمر ، وأما فلك القمر فللأرض عنده قدر محروس ولذلك يختلف موضع الخططين المذكورين ، فيكون الموضع الحقيقي للقمر وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الأرض - غير الموضع المرئي - وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من الباصرة ؛ لأجل التقاطع المذكور ، وذلك الاختلاف بحسب زاوية التقاطع ، وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ، ولا شك ان الخططين المتقاطعين ما كان مبدؤه فوق ، يقع منتهاه تحت ، فالخط الخارج من الباصرة أقرب الى الأفق دائما ، فوضعه الحقيقي فوق المرئي أبدا ، فأذا اعتبر نازلا كان المرئي زائدا على ما نزل بذلك القدر فيزداد على الحقيقي ، فيكون المرئي ، أو ينقص من المرئي فيكون الحقيقي ، وإذا اعتبر صاعدا كان الأمر بالعكس ، وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر ، وربما يستخرج بالحساب شيء يسير للشمس المقصود السادس : الأرض ساكنة ، وقبل هاوية إلى أسفل أبدا ، فلا تزال تنزل في خلاه غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد الهابط ، ويبطله بيان تناهي الإبعاد ، سيما عند من يبطل الخلاه . وقيل : أنها تدور على نفسها من المغرب إلى المشرق خلاف الحركة اليومية ، والحركة اليومية لا توجد ، وإنما تتخيل بسبب حركة الأرض ، إذ يتبدل الوضع من الفلك دون اجزاء الأرض ، فيظن أن الأرض ساكنة والمتحرك هو الفلك ، بل ليس ثمة فلك أطلس ، وذلك كراكب السفينة ، يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع أجزائها منه ، والشط متحركاً مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن أنه ساكن ، وكذلك يرى القمر سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه ، وغيره من أمور قدمناها في غلط الحس . وابطلوا ذلك بوجوه

الاول : أن الأرض لو كانت متحركة في اليوم ببليلته دورة واحدة ؛ لكان ينبغي أن الصهم إذا رمى الى جهة حركة الأرض أن لا يسبق موضعه الذي

رمى منه بل تسبقه الأرض ، وإذا رمى إلى خلاف حركتها ان يمر بقدر حركته وحركة الأرض جميعا ، واللازم باطل ؛ لاستواء المسافة من الجانبين بالتجربة الثاني : الحجر يرمى إلى فوق ، فيعود إلى موضعه راجعا بخط مستقيم ، ولو كانت الأرض متحركة إلى المشرق لكان ينزل من مكانه إلى جانب المغرب بقدر حركة الأرض في ذلك الزمان ، والوجهان ضعيفان لجواز أن يشابهها الهواء في الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك ، فلا يلزم شيء من ذلك . وعدهم في بيان ذلك : ان الأرض فيها مبدأ مبل مستقيم فلا يكون فيها مبدأ مبل مستدير ، والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها ، وهو مبني على أن مالا ميل له لا يتحرك قسرا وقد عرفت ضعفه ، ثم لانعلم تنافيهما ؛ لما بينا من اجتماعهما في العجلة والدحرجة

المقصد السابع : ما يوازى من الأرض معدل النهار يسمى خط الاستواء ، والاقطع يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين ، فيكون الليل والنهار في جميع المنة سواء ، وأما في غير ذلك الموضع فيقطع المعدل بنصفين ، فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في أحد الاعتدالين في أول الليل أو النهار يقساوى الليل والنهار ويقطع سائر المدارات اليومية بنصفين مختلفين . أعظمهما الذي في جهة القطب الظاهر ، فالشمس في أى جانب كانت ، كان نهارهم أطول من ليلهم ، وفي الآخر بالعكس ، وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية دولاية ، وتسامت الشمس رأس أهل البلاد التي هي عليه في السنة مرتين ، وهي عند كونها في الاعتدالين ، فلمهم صيفان ، ويكون غاية بعده عند كونها على الانقلابين ، فلمهم شتاءان ، وبين كل شتاء وصيف ربيع ، وبين كل صيف وشتاء خريف ، فلمهم ثمانية فصول كل فصل شهر ونصف ، وكذلك في المواضع التي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين ، إلا ان الفصول لاتكون متساوية ، وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت رده وسهم مرة واحدة ، وفيما جاوز ذلك لاتسامت رده وسهم ، بل تقرب منها وتبعد ، وفي المواضع

الى المدار الصبغى أبدى الظهور فيها لانغرب الشمس دورة يومية، فيكون النهار أربعاً وعشرين ساعة، وهى حيث ماتكون الشمس فى الانقلاب الصبغى، وفى المواضع التى المدار الصبغى أبدى الخفاء فيها لاتنظم الشمس فيها دورة؛ فيكون الليل أربعاً وعشرين ساعة، وفى المواضع التى يمر قطب البروج على سمت رؤوسهم، فإذا كان على سمت الرأس تنطبق المنطقة على الأفق؛ إذ يتحد قطبها وقطب الأفق فإذا مال القطب الى الانحطاط ارتفع نصف المنطقة الشرقى وانحط النصف الغربى دفعة، وفى المواضع التى تجاوز هذه المواضع إلى قطب العالم يكون قوس من المنطقة أبدى الظهور، وقوس أبدى الخفاء، وبينهما قوسان أحدهما تطلع مستقيمة وتغرب معوجة أى تطلع أوائل البروج قبل أواخرها، وتغرب أواخرها قبل أوائلها، والآخرى بالعكس، وفى هذه المواضع الثلاثة تكون الحركة اليومية حائلية، وخيث يكون قطب العالم على سمت الرأس، ينطبق المعدل على الأفق لاتحاد قطبيهما، ولكون محوره قائماً على الأفق تكون الحركة اليومية فيه رجويه، ويكون النصف من منطقة البروج فوق الأرض دائماً، والنصف تحته دائماً، فتكون البنة كلها يوماً وليلة؛ إلا أن الشمس تدور فى أربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الأفق إلى أن تعود إلى مثلها، وتزداد ارتفاعاً فى ثلاثة أشهر، وانحطاطاً فى ثلاثة أشهر حتى تغرب وتكون تحت الأرض ستة أشهر كذلك

المقصد الثامن : سبب الصبح كرة البخار تتكيف بالضوء؛ لأنها تقبل نور الشمس كما تقدم والشفق مثله، والحرارة التى توجد فى أول الشفق وآخر الصبح اكتائف الأبخرة فى الأفق وزيادة ممكها بالنمبة إلى الباصرة لأنها بقدر ربع دور الأرض، وتنقص فى غيرها حتى يكون بقدر غلظ البخار، وقد ذكر أنه اختبرها المهندسون، فوجدوها ستة عشر فرسخاً

المقصد التاسع : فى الأرض تلال وهاد لأسباب خارجية، ومعدات

متلاحقة لا بداية لها ، فسال الماء بالطبع إلى الوهاد ، فانكشفت التلال معاشا للنبات والحيوان ، ولم يذكر له سبب العناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات ، إذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها إلا بذلك ، وهذا رجوع إلى القادر المختار ، فأن اختصاص جزء من البسيط باستعداد دون جزء مع استواء نسبة المعدات اليها مما لا سبيل للعقل اليه ، واذا كان كذلك فن طرح هذه الماثرات ووفق للاسترواح اليه ، واستناد الجيم الى قدرته واختياره ، فأؤثك هم المفلحون

المقصد العاشر : قالوا : في سبب تكون الجبال : أن الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة ، وما يرى من نمو ذار له في كبر الخرافين ثم بتواتر السيول الحادثة من الأمطار ، والرياح العواصف تنحرف الأجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا حتى يصير جبلا شامخا . ولا يخفى أن اختصاص بعض بالصلابة وبعض بالرخاوة مع استواء النسبة الى الفلكيات قطعاً للمجاورة والملاصقة يستدعى سببا ، وعنده يقف العقل ، ويحيله على سبب من خارج فليت شعري ؛ لم لاتفعل ذلك أولا ؟ نعم لا يبعد أن يكون ذلك بأرادة الله تعالى عند من يقول بالوسائط لا عندنا

المقصد الحادي عشر : العناصر الأربعة تقبل الكون والفساد ، أي تخلع صورة ذلك العنصر ، وتلبس صورة عنصر آخر ، فينقلب كل إلى الآخر ، بعضها بلا وسط : وهو كل عنصر يشارك آخر في كيفية ويخالفه في كيفية ، فينقلب الأرض والماء كل الى الآخر ابتداءا لاشتراكهما في البرد ، وذلك كما يجعل بعض أهل الخيل الأحجار مياهها سيالة ، وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين سيهكوه ، وكذلك الماء والهواء ، لاشتراكهما في الرطوبة ، كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النفس ، والهواء ماء بالتبريد ؛ كفي ظاهر كوز لاسم له يوضع في الجمد حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء ، وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقة ، وليس ذلك لأن الماء ينتقل

اليه لأنه لا يصعد بالطبع، وإذ لو كان كذلك كان باطن الطاس أولى به من ظاهره، وكذلك النار والهواء لا اشتراكهما في الحرارة، كما يصير الهواء ناراً في كبر الحدادين ثم تنطفئ فتصير هواء. وبعضها بواسطة، وهو حيث يختلفان في الكيفيتين كالماء والنار والهواء والأرض، فإنه لا ينقلب الماء ناراً ابتداءً، نعم تد ينقلب هواء ثم ناراً وعليه فقس.

وهذا كله يدل على أن هيولى العناصر مشتركة وقابلة لجميع الصور، وإنما يعدها للصور المختلفة والكيفيات الأربع المتنافية ماعرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك، وكل مكان أقرب اليه كان أسخن وألطف، وكل مكان أبعد كان أبرد وأكثف، وقد تكلمنا على مثله مراراً فلا نعيده.

المقصد الثاني عشر : زعموا أن هذه هي الأركان التي تتركب منها المركبات

ويثبتونه بطريق التجليل تارة، والتركيب أخرى

فالأول : أنا إذا جعلنا مركباً في القرع والانبقيق، انفصل عنه أجزاء مائية وأرضية، ولا شك أن ثمة أجزاء هوائية بها تخلخل الأجزاء، وإلا لمكان في غاية الاندماج والرصانة، وكان ما يحصل بالتفريق حجمه كالذي عند التركيب، ولا شك أنها مختلفة بالطبع بطلب كل حيزه وذلك بوجب التفرق، فلا بد من جامع يفيده طبعاً ونضجاً بوجب حصول مزاج يستقيم له صورة نوعية ممانعة من التفرق، وما هو إلا الحرارة. قلنا : الحرارة لا تجمع المختلفات، بل تفرقها وتجمع المتماثلات ثم الحرارة القاعقة يجمعه لا تؤثر في الجزء الآخر إلا بمجاورة وله دوام، وذلك لا بد له من سبب، فلم لا يجوز أن يكون ذلك السبب سبباً للاجتماع وما نمانا من التفرق ابتداءً، ووجود الأجزاء الهوائية مما لم يتحقق، وكون تلك الأجزاء ماء وتراباً بالحقبة غير معلوم

والثاني : أنه يتكون من اجتماع الماء والأرض النبات، ولا بد من هواء يتخلل، وحرارة طابخة، إذ لو فقد أحدهما أو لم يكن على ما ينبغي فمد

الزرع ، ومن النبات يحصل بعض الحيوان لأنه غذاؤه ، ومنها يحصل الانسان وبعض الحيوان ، فالكل آيل الى حصولها من العناصر ، وأنت تعلم أن ذلك استدلال بالدوران ، وأنه لا يفيد العلية ، فلم لا يجوز أن يكون باجراء العادة المقصد الثالث عشر : طبقات العناصر سبع : أعلاها النارية الصرفة ، ومجدها تماس لمقعر فلك القمر وتحتة نارية مخلوطة من الصرفة والهوائية ، ثم الزمهريرية وهى الهواء الصرف ، ثم البخارية وهى الهوائية المخلوطة مع المائية ، ثم التربة ، وهو مافيه أرضية وهوائية ، ثم الطينية ، وهى أرضية مع مائية ، ثم الارضية الصرفة .

القسم الرابع : فى المركبات التى لها مزاج وهى الاكثر : وهو ينقسم الى ماله نفس ، والى مالا نفس له ، وفيه ثلاثة فصول .

الفصل الاول . فى المزاج ، وفيه مقاصد

المقصد الاول : قالوا : الصورة الجسمية تفعل أولا فى مادتها ، ثم فى مادة ما يجاورها فالمجاورة شرط للتفاعل ، وأبلغ من ذلك ما كان بالماسة والماسة إنما تكون بالسطح ، وكلما كان المطوح أكثر ، كانت الماسة أتم ، وذلك إنما هو بحسب تصغر الأجزاء والعناصر المختلفة الكيفية اذا تصغرت أجزاءها جدا ، واختلطت حتى حصل التماس بين أجزائها ، فعل صورة كل فى مادة الأخر ، فكثرت منه صورة كيفيته حتى نقص من حر الحار فنزل تلك الكيفية ويحصل كيفية حر أقل تمبرد بالنسبة الى الحار وتمتحر بالنسبة الى البارد ، فأنها كيفية متوسطة بينهما ، وكذلك ينقص من برد البارد ، فيحصل برد أقل كما قررنا ، فاذا اشتد التأثير حتى حصل فى جميع الاجزاء كيفية متشابهة متوسطة هى فى درجة واحدة من الدرجات ، الغير المتناهية بالقوة التى هو ، بين غاية الحر وغاية البرد ، وحصل التشابه بينها فى نفس الامر ، لأنها للمجاورة ؛ يحس منها

لكيفية متوسطة ، وإن كان كل واحد منها بأفيا على صرافته ، فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا ، ومقابل ذلك الاجتماع يسمى امتزاجا .
 فخذ المزاج : بأنه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصرفة الأجزاء بحيث تكثر صورة كل صورة كيفية الآخر ، والاشكال عليه من وجود :
 الأول . لانسلم أن التفاعل لا يكون إلا بالتماس كما تؤثر الشمس فيما يقابلها ولا تماس ، والمبصر ليس في الباصرة قطعا ، لا يقال : المدعى نفي التفاعل ، وفيما ذكرتم من صورة النقض الفعل من جانب واحد ؛ لأننا نقول : الغرض أنه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقة كما زاه من جانب واحد ، وأنه يفيد هذا القدر ، وهو يكفيننا

الثاني : لم قلتم : ان نمة صوراً غير الكيفيات هي الفاعلة ؟ ولم لا يجوز أن تكون الاجسام متجانسة ، والاختلاف بالأعراض دون الصور ؟ فإن قلت : الكيفيات كالحرارة والبرودة ، تشتد وتضعف ، دون الصور ، فإن كون الشيء ماء ، ونارا لا يقلل ذلك : قلنا : مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز أن يقال نمة مرتبة معينة هي النارية ومادون ذلك هوائية ؟
 الثالث : الصورة إنما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطا في التأثير ، فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة ، وأنه محال

الرابع : الماء الحار إذا اخلط بالماء البارد كسر من برده ، ومن المحال أن يقال لعاء صورة توجب الحرارة ، فعلم أن التفاعل هي الكيفية ، فإن قيل : نحن نطلق عليها التفاعل ، مجازا ، وإنما ذلك أعداد والكيفية المتوسطة تقضي عن مقبض هو المبدأ التفاض ، والمعد قد ينافي الأثر ، كالحركة والحصول في الطرف ، قلنا : فالنزاع حائد إلى أن المبدأ فاعل مختار ، أو موجب بالذات ، وسنقيم الدلالة على أنه فاعل مختار

تنبيه : على مذاهب فى المزاج

الاول : أنه يخلج صورة ويلبس صورة متوسطة ، بل بلبس صورة نوعية
للمركب ، ويبطله ماحكيناها من حكايات القرع والانبق ، لأن اختلاف ما يظهر
فيه من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها ، وهو دليل اختلاف الماهية
فان قيل : فليجز فى النار الصرفة أن تحدث لها الكيفية المتوسطة فتصير لهما ،
قلنا : المزاج شرط فيه

الثانى : القول بالخليط ، وهو أن المركبات موجودة بالفعل ، وقد يجتمع
أجزاء منها فيحصل لها قدر ، والا فلا يحس

المقصد الثانى : فى أقسام المزاج : قد علمت أن الكيفيات التى يمكن بينها
الفعل والانفعال أربع - الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، فلتقدير
منها الحاصلة فى المركب ان كانت متساوية متقاومة حتى يحصل منها كيفية عديدة
الميل الى الطرفين ، فتكون على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقى ، قالوا :
وأنة لا يوجد ، إذ أجزاءه متساوية ، فلا يقهر بعضها بعضا على الاجتماع ،
وطبائهما داعية إلى الافتراق ، فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال
فأنة حادث يحتدعى مدة فلا يحصل بينها مزاج ، والجواب : أنه ربما تقع
الأجزاء بحيث تكون المائلة إلى العلو فى جهة السفلى وبالعكس ، فتتأمن فيحصل
المزاج ، نعم : ينذر ذلك ، وأما الامتناع فلا ، كيف وبقاء الاجتماع قد يكون
للمنفصل كأصل الاجتماع ؟ إذ السبب غير منحصر فى غلبة عنصر ، ثم قالوا :
وما ليس معتدلا حقيقيا إن غلب عليه من الأجزاء والكيفيات ما ينبغى له. فهو المعتدل
بحسب الطلب ، وإلا فغير المعتدل ، وكل من القسمين ينقسم إلى ثمانية أقسام ؛
فالمعتدل : لأنه قد يعتبر بالنسبة إلى النوع والصنف والشخص
والعضو ، وكل بالنسبة إلى الداخل والخارج ، فلكل نوع مزاج لا يمكن أن توجد
صبرته النوعية إلا معه ، بل له عرض ذو طرفين إذا خرج عنه لم يكن ذلك

النوع ، فهو اعتداله ، واليق أمزجته بالنسبة إلى الانواع الخارجة عنه ، وله أيضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض هو البق الأمزجة الواقعة به ، وبه يكون حاله فيما خلق له أجود ، وذلك اعتداله بالنسبة إلى ما يدخل فيه من صنف أو شخص ، وعليه قس الثلاثة الباقية

وأما غير المعتدل : فلا أنه إما أن يكون خارجا في كيفية ، ويسمى البسيط وهو أربعة: حار وبارد ، ورطب ويابس ، أو في كيفيتين غير متضادتين ، ويسمى المركب ، وهو أربعة : سار رطب ، وحار يابس ، وبارد رطب ، وبارد يابس ، وأما الحار البارد مثلا ، أو الرطب اليابس ، أو اجتماع ثلاث ، فلا يتصور . لا يقال : إذا كان يجب للمركب عشرة أجزاء حارة ، وخمسة باردة ، فوجد اثنا عشر حارة ، وستة باردة ، فهو أحر مما ينبغي ، وبارد منه ، لأننا نقول : الاعتبار بالكيفية المتوسطة ، وميلها إلى أحد الطرفين ، وذلك لا يكون إلا إلى طرف واحد ضرورة ، وأما الاجزاء ، فلا عبرة بمددها ومقدارها ، وإذا كانت الحارة ضعف الباردة ، أى عدد كان ، فالمزاج واحد

تنبيه : اتفقوا على أن أعدل أنواع المركبات أى أقربها إلى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان ، واختلفوا في أعدل الاصناف

فقال ابن سينا : سكان خط الاستواء لتشابه أحوالهم في الحر والبرد ، وقال الامام الرازي : هم سكان الاقليم الرابع لأننا نرى أهل أحسن ألوانا ، وأطول قدودا ، وأجود أذهانا ، وأكرم أخلاقا ، وكل ذلك يتبع المزاج . قلنا : تابع للاعتدال بمعنى آخر ، ثم قال : إننا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلى مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء ، ثم صيفهم في غاية الحر ، فكذلك شتاء خط الاستواء ، فما ظنك بصيفهم ؟ والجواب : أن ذلك قد يكون بواسطة أوضاع أرضية فأنها تؤثر بأنواع

الاول : المخفض أحر ، لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح ، بخلاف المرتقم

الثاني : الجبل قد يعين الشعاع بعكسه وقد يمنعه ، وقد يعكس الريح وقد يمنعه
الثالث : البحر : فان مجاورته ترطب ، ثم قد يسخن بصقائله وانعكاس
الاشعة ، وقد يبرد إذا كان شماليا ، إذ قد يكتسب الشمال منه بردا

الرابع : للتربة والسبخة والكبريتية والازاجية تسخن ، والصخرية والرملية
تحفظ الحر والبرد

الخامس : الرياح ، فالشمال تبرد ، والجنوب تسخن ، والقبول والدبور بين
السادس : مجاورة الآجام والاشجار والمباقل وغيرها تؤثر

السابع : الاوضاع الواقعة في طالع البقعة ، والحادثة في كل وقت ، وإذا
كان ذلك محتملا بطل الاستدلال ، ثم لانا ان يوجب بعض هذه الامور
أما مفردة أو مركبة ، ماهو أعدل من الاثنين

وتعرف أن أعدل الاشخاص : أعدل شخص من أعدل صنف ، وأعدل
الاعضاء عندهم الجلد ، سيما للأنملة ، سيما للسبابة ، ولذلك حكم طبعا في الفرق
بين المفوسات ، والحكم ينبغي أن يكون متساوي الميل إلى الطرفين ، ولا يخفى
أن شيئا من ذلك غير يقيني

واعلم ان كلا من الثمانية قد يكون ماديا ، وقد يكون ساذجا ، وقد يكون
جلييا وعرضيا

الفصل الثاني : فيما لا تنس له من المركبات وتسمى المعادن .

وتنقسم الى قسمين ، منطرفة وغير منطرفة .

القسم الاول : المنطرفة : وهي الأجساد السبعة المتكونة من اختلاط الريبق
والكبريت المتكونين من الأبخرة والأدخنة ، وتختلف باختلاطهما على مزاج
معد لذلك الاختلاف ، فانهما إن كانا صافيين وتم الطبخ ، فان كان الكبريت أبيض
فالخالص النضة ، وإن كان أحمر وفه قوة صبغة فهو الذهب ، وإن عقده البرد
قبل عام الطبخ فهو الخارصيني ، وكذا به ذهب فيج ، وإن كان صافيا والكبريت

رديثا محرقا فهو النحاس ، وأن كانا غير جيدي المخالطة فالوصاص ، وإن كانا رديثين فأن قوى التركيب بينهما والالتئام فهو الحديد ، وإلا فهو الأمبرب . وأنت خبير بأن القسمة غير حاصرة ، وإن التكون على هذا الوجه لاسبيل فيه الى اليقين ، ولا يرجى فيه إلا الحدس والتخمين . وإن سلم فتكونها على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل ، كيف والمهوسون بالكيمياء لهم في الأجساد والأرواح تقن ؟ والسكل عندنا للفاعل المختار .

القسم الثاني : غير المنطرفة : وعدم انظر اقها إما للين كالزئبق أولا ، وحينئذ إما أن تنحل بالطوبقات كالأصملاخ والزاجات ، أولا كالطلق والزرنج
الفصل الثالث : في المركبات التي لها نفس . وفيه مقدمة وثلاثة أقسام
المقدمة في تعريف النفس وهي ثلاث :

الأولى : النباتية : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس ، وأول : يخرج الكمالات النباتية كتوابيع الأول من العلم والقدرة وبالجنس : يخرج كمال المجردات ، وبالطبيعي : يخرج الصناعي كالمرور والكرمي وبالألى : العناصر ، أذلا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات ، ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي ، وبالحيثية : كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين .

الثانية : الحيوانية : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما ، يحس ويتحرك بالإرادة .

الثالثة : الانسانية : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى من حيث يعقل الكمالات ويستنبط بالرأى . وإن اردنا تعريف النفس مطلقا ، قلنا :

كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يتغذى وينمو ، أو يحس ويتحرك بالإرادة ، أو يعقل الكمالات ويستنبط بالرأى . وقد يعبر عنها بلزوم واحد وهو من حيث أنه ذو حياة بالقوة (تزيهات) :

الأول : أننا نأشاهد أجساما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا ، وليس ذلك للجسمية المشتركة ، لتختلف ، فهي لمباد غير جسمتها وتسمى نفسا ، فالنفس من حيث هي مبدأ الآثار قوة ، وبالقياص الى المادة التي تحملها صورة ، والى طبيعة الجنس التي بها يتحصل كمال ، وتعريفها بالكمال أولى من الصورة ؛ إذ هي المنطبعة في المادة ، والناطقة ليست كذلك لكنها كمال للبدن ، كما أن الملك كمال للعبدية ، ولأنه مقيس الى النوع وهو اقرب الى طبيعة الجنس من المادة التي يقاس إليها الصورة ، كيف والمادة يتضمنها النوع من غير عكس ؟ وكذا من القوة لأنها للتفاعل ولقوة الفعل ليست بمعنى واحد ، ولأن القوة اسم لها من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة فتعرفه من جميع جهاته .

الثاني : النفس في بعض الأشياء قد تتبرأ عن البدن ، لكن لا يتناولها اسم النفس الا باعتبار تعلقها به ، وقد يكون للشيء باعتبار ذاته اسم وباعتبار تعلقه اسم آخر ، فإذا أردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد أن نأخذ فيه المضاف اليه وهي وإن لم تكن ذاتية لها في جوهرها فهي ذاتية من جهة التسمية .

الثالث : هذا الحد لا يتناول النفوس الفلكية لما عرفت أننا أعطيناها اسم النفس من حيث تختلف أفعالها والفلكية ليست كذلك ، ولا نعلم رسما يتناولها ، فأنا لو قلنا مبدأ للافعال كان كل قوة كالطبيعة نفسا ، ولو شرطنا القصد خرجت النباتية

القسم الأول في النفس النباتية : وقواها تسمى طبيعية . وهي أربع ،

منها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص ، وهي الغذائية والنامية .

فالغذائية : تشبه الغذاء بالمتغذى أى تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا لما يتحلل عنه ، وقد يثبت وقوفها ضرورة الموت بأن القوى الجسمية متناهية كما تقدم .

والنامية :تدخل الغذاء بين الأجزاء فتضمه اليها فزيد في الأقطار الثلاثة بنسبة طبيعية الى غاية ما ، ثم تقف لا كالورم والممن ، وذلك أنه لما كان البدن متولدا من الدم والمنى فهو في الأول رطب ثم يجف يصيرا يسيرا وتقوذا الغذاء لا يكون إلا بتمدد الأعضاء ، فأذا جفت لم تقبل ذلك فوقتت ضرورة .

ومنها اثنتان يحتاج اليهما اليقاء النوع ، وهما المولدة والمصورة فالولدة : تفصل من الغذاء ما يصلح أن يكون مادة لعنل ، وهى فى كل البدن . والمصورة : وهى توجد فى الرحم خاصة تقيد تلك الأجزاء الصور والقوى التى بها تصير مثلا بالفعل . وهذه الأربع تخدمها أربعة أخرى .

الأولى الجاذبة : وهى التى تجذب المحتاج اليه ، وتدلل على وجودها وجوه الأول : حركة الغذاء من التم الى المعدة ليست طبيعية ؛ وإلا لامتنع الى جهة العلو ، والثالى باطل إذ قد يزدد المنتكس ، ولا أراية ، أمان الغذاء فأذ لا شعور له ، وإما من المختنذى فأذ قد ينفلت الغذاء من التم الى المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا إرادة ، بل قد يريد الإنسان منعه فيغلبه .

الثانى : أنه متى تمضى الإنسان بغذاء ثم تناول بعده حلوا واستعمل القى وجد آخر ما يخرج بالقىء الحلو ، وليس إلا لجذب المعدة له الى قعرها ، وإذا تناول مراكبها فالقىء والمعدة يرومان نقضه ولقطه ولا يزدد أنه إلا بعمر فربما اندفع بالقىء بلا اختياره .

الثالث : قد تصمد المعدة لجذب الغذاء فى بعض الحيوان كالتمساح حتى تخرج الرابع : الرحم بعد العلمت اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المنى حتى يحس كأنه يجذب الأليل الى داخل ، جذب المحجمة الدم .

الخامس : الدم يكون فى الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث ، ثم تمايز وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يلقى به ، فالولا أن فى كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة لامتنع ذلك

الثانية الهاضمة . وهى تعد الغذاء لأن يصير جزءاً بالفعل، فهى غير الغذائية أعنى صيرورتها جزءاً بالفعل، وهى استحداث ما بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغذائية التى هى كون ما ، ويمكن أن يقال: المحرك المشابه العضو هو القوة الموصلة اليه ، كيف والمراد بالقوة هنا المعدة ؟ والمفيض واهب الصور ، والهاضمة هى المفيدة للاستعدادات المختلفة بالقوة والضعف التى من جعلتها ما بعد لفيضان الصورة العضوية ، وتلك مغنية عن قوة أخرى فى الاعضاء ولذلك لم يذكر جالينوس الغذائية ، وقال ابن سينا الغذائية أربع، الاربع منها .

واعلم ان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للجزئية تعد الفضل منه للدفع بتريق الغليظ وتغليظ الرقيق وتقسيم اللزج ، اما بذاتها كما فى الجوارح ، أو بمخالطة رطوبه كما فى الآدمى وأكثر الحيوانات ، ثم للهضم مراتب أربع .

الاولى : فى المعدة بأن تجعل الغذاء كيلوسا ، وهو جوهر كما الكشك النخين فى يياضه وقوامه ، وهذه المرتبة تبدىء فى التماس اتصال سطحه بسطح المعدة ، ولذلك تفعل الحنطة المضروغة فى انضاج الدماويل لالتفعل المطبوخه منها الثانية فى الكبد : فأن الغذاء إذا اندفع كشيئه إلى الأمعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها إلى الكبد بطريق ماسا ريقا وهى عروق صلبة ضيقة كالصفاء فينطبخ فيها وتتميز الاخلاط الأربعة ، وذلك لأن الأجزاء اللطيفة النارية منه تتجاوز نضجه ، وتلقته يعلوها كالرغوة وهى الصفراء فيها حرافة ، والكثيفة الأرضية اما لطبعها وإما لشدة احتراقها وصيرورتها إلى طبيعة الرماد يرصب فيها كالعكر ، وهى السوداء وفيها حموضة ، وما يبقى بينهما منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلوى ومنه ما هو فحج يعد كأنه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ماء وكلما كان أقرب إلى النضج كان أحلى ، وكل واحد من هذه الأربعة إما طبيعى ، واما غير طبيعى ، وذلك اما لتغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لأن يصير جزءا ، واما لمخالطة مخالط

ولها أسماء يعرفها الأطباء اسما لبيانها

الثالثة في العروق : فان الأخلط الأربعة تندفع في العروق مختلطة وفيها

تميز ما يصاحبه غذاء لكل عضو قصير مستعدا لأن يجذبه جاذبة العضو

الرابعة في الاعضاء . فان الغذاء إذا سلك في العروق الكبار إلى الجداول ثم

إلى المواق ثم إلى الرواضع ثم إلى العروق النيفية ترشح من فوهاتا على

الأعضاء وحصل لها في الأعضاء كل عضو التشبه به التصاقا ، وقد يخل به كفى ،

الذبول ولونا ، وقد يخل به صفى البرص والبهق وفي القوام ، وقد يخل به

كفى الاستسقاء اللحمي تنبيهان :

الأول : أن لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا ، نزل إلى النقل ، وللثانية

البرول والمرتان السوداء والصفراء ، وللثالثة الرطوبة المائية المندفعة بالبول

والأبخرة التي تصير عرقا ، والرابعة المني ، ولذلك يضعف استفراغ القليل منه

ما لا يضعف مثله استفراغ أضعافه من الدم

الثاني الغذاء : ما يقوم بدل ما يتحلل من الشيء بالاستحالة إلى نوعه ،

ويقال لما هو غذاء بالفعل والقوة القريبة والبعيدة ، والمشهور أن البسيط

لا يصير غذاء ، ولا يرهان عليه

الثالثة الماسكة . وهي التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلمها ،

ويثبتها في المعدة احتواءها على الغذاء من كل الجوانب وأن قل الغذاء بحيث

ليس بينهما فضاء ، وإذا ضعفت المعدة لم يحصل ، وإن كثرت الغذاء حصلت

الترقار ، وبالتشريح نشاهد ، وفي الرحم احتواءها على الزرع بحيث لا ينزل ،

وكذلك في الأعضاء ، وبالجملة : فلما رأينا الرقيق والتقبل الذي من شأنه

النزول لا ينزل ، وخلافه الذي ليس من شأنه النزول ينزل ، علمنا أن ثمة

قوة ماسكة .

الرابعة الدافعة : إما الغذاء المهيأ للعضو اليه وإما الفضل عنه ويحذف كل أحد

من نفسه عند التبرز كأن مودته وأمعاده تنتزع، ويدل عليه التي من غير اختيار، ومازاه في المعدة من الانزعاع عن موضعها، وسائر الاستفرافات البحرانية وغيرها تنبيه. اثبات تعدد القوى وتغايرها، بناء على أصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد، والاجاز أن يستند الكل إلى قوة واحدة، وقد ثبت معناه. ثم شرطه عدم تعدد الآلات والتقابل وأنه غير معلوم، وما يقال: انا نرى العضو قويا في احداها وضعيفا في الأخرى، فهما متغايران ضعيف، لجواز أن يكون ذلك لضعف الآلة واختلاف فيها. ثم من تأمل في عجائب الأفعال الحادثة في عالم الطبيعة البالغة من الاتقان أقصى الغاية وكان راجعا إلى فطنة والصفات باقيا على فطرة الله التي فطر الناس عليها لم يعم بصيرته التقليد ولم يكن أسيرا في مطمورة الوهم، علم بالضرورة أنها لا يمكن أن تمتد إلى قوى بسيطة عديمة الشعور، سيما ما يحدث من الصور في الرحم، وما يقاض من الصور والقوى على تلك المادة المتشابهة الأجزاء وما يراعى فيها من مصالح قد تغيرت فيها الأوهام، وعجزت عن إدراكها الأفهام، قد بلغ المدون منها كما علم خمسة آلاف، وما لا يعلم أكثر، وعلم دلما ضروريا لا يشوبه ريب ولا يحتمل النقص، بوجه أنها لا تصدر إلا عن عليم خبير حكيم قدير كما نطق به الكتاب في عدة مواضع في معرض الاستدلال، على أن في الاعتراف بالفاعل المختار لمندوحة عن كثير من هذه التحولات التي يكذبها العقل الصريح، وبأبائها القهن الصحيح. ولا يقبلها طبع سليم، ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا نزع قلوبنا بعداهد يتناوب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب. تنبيهان: الأول قالوا: وهذه الأربع تخدمها الكيفيات الأربع، فأشد القوى حاجة إلى الحرارة الهاضمة، ثم الجاذبة، ثم الدافعة، ثم الماسكة وأشد القوى حاجة إلى اليبوسة الماسكة، ثم الجاذبة، ثم الدافعة، والهاضمة لا حاجة لها إلى اليبس بل إلى الرطوبة

الثاني : قد تتضاعف هذه القوى في بعض الأعضاء ، فالمعدة فيها جاذبة إليها ما يصلح لها ، وجاذبة لغذاء البدن من خارج . وبالجملة : فقد تفعل تارة للأعداد ، وتارة للاغتذاء ، وكذا كثير من الأعضاء

القيمم الثاني في النفس الحيوانية وتسمى قواها تقمائية ،

وهي أمامدركة وإمامحركة ، والمدركة أما ظاهرة وأما باطنة

النوع الأول القوى المدركة الظاهرة . وهي المشاعر الخمس

المشعر الأول البصر ، ولحكاء فيه قولان :

القول الأول : وهو مذهب أرسطو ، أنه انما يحصل بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية وانطباعها في جزء منها ، وذلك الجزء زاوية مخروط قاعدته سطح المرئي ، ولذلك يرى القريب أعظم ، لأن الوتر الواحد كلما قرب كان أقصر ساقا ، فأوتر زاوية أعظم ، وكلما بعد ثلث أطول ساقا فأوتر زاوية أصغر ، والنفس انما تدرك الصغر والكبر باعتبار تلك الزاوية . ومن نظر الى الشمس نظرا طويلا ثم أعرض عنها فانها تبقى صورتها في العين مدة ماء، وله أسوة بسائر الحواس ، اذ ليس ادراكها ، بأن يخرج منها شيء ويتصل بالمحموس ، بل لأن المحموس يأتيها ، ويمكن أن يقال على الأول : لعله لحبب آخر ، وعلى الثاني : أن الصورة انما تبقى في الخيال ، وعلى الثالث : أنه تمثيل بلا جامع . احتج النفاة بوجوه ، والعمدة ما ذكره جالينوس وهو : أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال الا ما يماويه ، فوجب ألا يبصر الا قدر نقطة الناظر مناء ، لكننا نبصر نصف كرة العالم ، والجواب : أنه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير ، انما المحال حصول ذلك الشكل بعينه ، والحاصل أن هذا انما يرد على من يرى أن المبصر نفس الشبح ، وأما من يزعم أن حصول الشبح شرط للأبصار فلا يزد عليه . ذلك وهذا هو الحق

القول الثاني : أنه يخرج من العين جسم شعاعى على هيئة مخروط رأسه

بلى العين وقاعدته تلى المبصر ، والأدراك التام انما يحصل من الموضع الذى هو موضع سهم المخروط . ويظهر أنه اذا كان ريح أو اضطراب فى الهواء وجب أن تنشوش تلك الشعاعات وتتصل بالأشياء الغير المقابلة للوجه ، فوجب أن يرى الإنسان مالا يقابله لاتصال شعاعه به ، كما أنه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المتعرج لا جرم أنه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة إلى جهة ، وأيضا : فنعلم ضرورة أن النور الذى يخرج من عين العصفور يستحيل أن يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة ؛ بل تقول ذلك العصفور أو الإنسان أو القليل أن كان كله نورا لما امتد ولأحال من الهواء عشرة فراسخ ، وإن لم يكن هذا جليا فى العقل فلا جلى عنده

« تنبيه » سواء قلنا الابصار بالانطباع أو بخروج الشعاع فإنه ينفذ فى الجسم الشفاف مستقيما وينفذ فى الشفاف الذى شقيقه يخالف لشفاف الهواء كالماء والبخار منعقفا بزوايا أصغر من زاوية الرؤيا بكثير ؛ ومن تصور أنها مثل زاوية الرؤبة فقد أخطأ ؛ وموضع بيانها غير هذا الموضع ، ولهذا لوازم من رؤية الشجر على الشط منتكسا والعنبة فى الماء كالأجاصة ونحوهما ؛ لسنا الآن بصدد بيانها فإنه خروج عن الصناعة

المشعر الثانى . السمع ، وإنما يحصل بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ لقوة حاصله فى العصبية المفروشة فى مؤخره التى فيها هواة محتقن كالطبل ، فأذا انحرفت تلك العصبية أو بطل حسها بطل السمع

المشعر الثالث : الشم ، وهو قوة مستودعة فى زائدتين فى مقدم الدماغ خلفتى الشدى ، وزعم بعضهم أن الرائحة تتأدى اليه بتخلل أجزاء من الجسم من الرائحة وتبخيره ومخالطته للوسط ، وزعم آخرون أن الهواء متكيف بذلك الكيفية من غير أن يخالفه شيء من أجزاء ذى الرائحة . وهذا هو الحق ، لأن المسك يعطر مناضج كثيرة ودوم ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه ، ولو كان

ذلك يتحلل منه لامتنع ذلك ، احتج الأولون بوجهين :
الأول : أن الحرارة تهيج الروائح والبرد يكتنفها ، قلنا : بل تعدها لقبول
الرائحة لتأثيرها في الهراء أو في الآلة

الثاني : التفاحة تذلل من كثرة الشم ، قلنا : بل من وصول النفس إليها
وكثرة اللمس ، وأما مجرد الرائحة فلا ، وإلا لم يتفاوت الشم وعدمه

المشعر الرابع : الذوق ، وهو قوة منبهة في العصب المقروش على جرم
اللسان ، وإنما تدرك بواسطة الرطوبة العذبة المخالطة للمذوق ، فإذا كانت الرطوبة
عديعة الطعم أدت الطعوم بصحة ، وإن خالطها طعم لم تؤدها بصحة كالمغرضى
ولذلك كان الممرور يمد الماء والمكر مرا ، ومن ثمة قال بعضهم : الطعوم
لا وجود لها في ذى الطعم وإنما توجد في القوة الدائقة وكذلك سائر الكيفيات ،
فالحرارة إنما يعلم وجودها بالחס عند مماسة النار ، وأما وجودها في النار
فوه مستفاد من أنها لا تعمل إلا بالتشبيه ، ولولم تكن النار حارة لما سخنت
وهو يضمحل بالتأمل في تسخين الحركة مع عدم حرارتها. والجواب : أنه انكار
للمحموسات ، وسفسطة لاستحقاق الجواب

المشعر الخامس : اللمس ، وهو قوة مبثوثة في العصب المخالط لأكثر البدن
سما الجلد ، ومن الأعضاء ما ليس فيه قوة لامية كالكلية فأنها تمر الفضلات
الحادة فاقترضت الحكمة أن لا يكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها ، وكذلك
العظم لأنه أساس البدن وعليه اتقاه تنبيهان :

الأول : منهم من قال إن القوة اللامية أربع - : الحادة بين الحار والبارد ،
وبين الرطب واليابس ، وبين الصلب واللين ، وبين الأملس والخشش . ومنهم
من أثبت خامسة تحمك بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة واحدة كما أن
الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة ولا ماسة ، وكله بناء على أن الواحد لا يصدر
عنه إلا الواحد ، وليت شعري لم لا يجعلون الدائقة أيضا متعددة لتعدد المذوقات ؟

الثانى : قوة الذوق مشروطة باللمس ، ولا شك أنها غيرها إذ لا يكتفى فيها باللمس بل يضاده لأن الذوق خلق للشعر بما يلايم ليجنب ، واللمس خلق للمحسوس بما لا يلائم ليجتنب ، وههنا أبحاث نختم بها هذا النوع أحدها . أن الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف ، وتفاوتها بحسب القوة الممانعة وضعفها ، وذلك لغلظ الآلة ورقتها ، واضعفها البصر إذ آلتها النور وهو الطف ، ثم السمع وآلتها الهواء ، ثم الشم وآلتها البخار ، ثم الذوق وآلتها الماء ، ثم اللمس وآلتها الأعضاء الصلبة الأرضية ثانيا : ههنا محسوسات مشتركة كالمقادير والأعداد والأوضاع ، والحركة والسكون ، والقرب والبعد والمماس فلو وجب لكل نوع محسوس قوة لوجب اثبات قوى أخرى . وقد يجاب عنه : بأنها محسوسة بالعرض بالآلات فآلتها انما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها . وقد يستعان فيه بالعقل ، ولذلك قد لا يدرك فى بعض الأوقات كراكب السفينة يراها ساكنة والسطح متحركاً ، وقد يقال : المحسوس بالعرض لما لا يحس به أصلاً لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كأبصارنا أبا عمرو فأن المحسوس ذلك الشخص وليس كونه أبا عمرو محسوساً أصلاً

النوع الثانى القوة المدركة الباطنة وهى أيضا خمس

الأولى الحس المشترك : وهى القوة التى ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس فتطالعها النفس ثمه فتدركها ، ويثبتها ثلاثة أوجه الأول : لولا أن فينا قوة مدركة للمحموسات كلها لما أمكننا أن نحكم بأن هذا الملموس هو هذا اللون ، فأن القاضى لابد أن يحضره الحصان ، فأن قيل : الحاك هو العقل ، قلنا : سببين أن الجزئيات لا يدركها إلا قوى جسمانية ، ولتأثرت أن يقول : فما قولك فى أن حكمتنا بأن زيدا انسان ان كان المدرك لها واحداً ، فالمدرك الجزئى هو المدرك للكل ، أعنى العقل ، والباطل أصل الدليل ؟

الثانى : القطرة النازلة رآها خطأ ، والشعلة التى تدار بسرعة رآها كالدائرة وليستا فى الخارج خطأ ودائرة ، فهو فى الحس المشترك وليس فى الباصرة ؛ لأنها إنما تدرك الشيء حيث هو ، فهو لارتسامها فى قوة أخرى ، وليست هى النفس ، فهى قوة جسمانية . ولقائل أن يقول : يجوز أن يكون ذلك لارتسام فى القوة الباصرة

الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود وليس فى الخارج ، وإلا رآها كل سليم الحس فهو فى المدرك وهو جسمانى لما مر ، ولقائل أن يقول لعل المدرك لها النفس كما مر - واحتج الخصم بوجهين

الأول : أن حصول جبل من ياقوت وبحر من زبيب فى جزء من بدن النائم ضرورى البطلان ، قلنا : قد ينطمع شبح الكبير فى الصغير كما مر
الثانى : كما نعلم أنا لا نشم ولا نذوق ولا نسمع ولا نبصر بالأيدى والأرجل نعلم أنا لا نذوق ولا نلمس بالدماع ومتكره مكابر ، قلنا : عدم توسط الدماغ فيه ممنوع ، وأما أنه ليس آلة جرمية فنعم

الثانية الخيال : وهو يحفظ الصور المرتسمة فى الحس المشترك كالخزانة له وبه يعرف من يرى ثم يغيب ثم يحضر ، ولولا هذه القوة لامتنع معرفته واختل النظام وأثبت بوجوده ثلاثة

الأول : قوة القبول غير قوة الحفظ ، قلنا : هو فرع قولكم الواحد لا لمصدر عنه الا واحد ، وإن سلم فالحفظ مشروط بالقبول فكيف تقول القابل غير الحافظ ؟

الثانى : الحس المشترك حاكم دونها ، قلنا : قد تحكم تارة ولا تحكم أخرى
الثالث : الصور اذا كانت فى الحس المشترك فهى مشاهدة بخلاف ما اذا كانت فى الخيال ، قلنا : قد يعود الى ملاحظة النفس وعدمها

الثالثة القوة الوهمية : وهى التى تدرك لمعانى الجزئية كالعداوة التى تدركها

الشاة من الدتب ، والمحبة التي تدركها المعخلة من أمها ، وهى التى تحكم بأن
هذا الأصغر هذا الحلو

الرابعة القوة الحافظة : وهى الحافظة للمعاني التى تدركها الوهمية كالطراوة
لها ونميتها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك فاستغنى بما ذكرنا
ثم المتخيلة : وهى التى تتصرف فى الصور المحسوسة والمعانى بالتركيب
والتفصيل مثل انسان ذى رأسين ، وإنسان عديم الرأس ، وحيوان نصفه
إنسان ونصفه فرس ، وهذه القوة اذا استعملها العقل سميت مفكرة ، ولنختم
هذا النوع بأبحاث :

الأول : عرف وجود هذه القوى بتعدد الافعال لما اعتقده اأنه لم يصدر
عن الواحد الا الواحد - وقد عرفت مافيه ، ثم لم لا يجوز أن تكون القوة واحدة
والآلات متعددة ، أو الشرائط .

الثانى : محل الحس المشترك والخيال البطن الأول من الدماغ ، فالحس
المشترك فى مقدمه لتصادفه المحسوسات أولا ، والخيال فى مؤخره ، ومحل الوهمية
والحافظة البطن الاخير منه ، والوهمية فى مقدمه ، والحافظة فى مؤخره ، ومحل
المتخيلة الدودة الحاصلة فى وسط الدماغ الموضوعه بين البطنين لتأخذ من هذه
وهذه فتتصرف فيما فيهما ، وإنما عرف محالها بالآفة فأنه إذا تطرق آفة إلى
محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها ، ولولا اختصاص
كل بمحله لما كان كذلك .

خاتمة : أكثر الكلام فى هذه القوى بعد نفى القادر المختار على أن النفس
ليست مدركة للجزئيات كما أشرنا اليه فلنتكلم فى ذلك فنقول :
المدرك لجميع أصناف الأدركات النفس لوجوده .

الأول : ما ذكرناه من الحكم بالكل على الجزئى ، وبكل جزئى على
أنه غير الآخر

الثاني وجداني : إني واجد أسمع وأبصر وأجوع وأشبع

الثالث : أن النفس مديرة للبدن فهو فاعل للجزئيات ، ولا بد له فيه من إدراك الجزئيات إذ الرأى الكلى نعبته إلى الكل واحدة ، فلا يصلح لكونه مصدرا للبعض دون البعض ، وللخصم وجوه : —

الأول : نعلم ضرورة أن إدراك المبصرات حاصل للبصر ، والأصوات للسمع ، وعلى هذا ، وإنكار ذلك مبكرة
الثاني : آفة كل عضو توجب آفة فعله

الثالث : إذا أدركنا الكرة فلا بد له أن ترتمم في المدرك صورتها ، ومن المحال ارتسام ماله وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له
الرابع : إذا تصورنا مربعا بمرعين هكذا فانا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير إلى وضع كل من الآخر على معنى أين هو من صاحبه ، فلو كلف محله النفس ثم كونه منقسما اتقساما في الكم وأنه باطل ، لأنها مجردة عن المادة .
والجواب : أن شيئا من ذلك لا ينفي كون الحواس آلات والنفس هي المدركة وهذا القدر كاف في اثبات القوى المذكورة ، إذ لولا اختصاص كل عضو بقوة لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر

النوع الثالث : القوى الفاعلة : وتنقسم الى باعثة ومحركة . أما الباعثة فاما لجلب النعم وتسمى شهوية ، وإما لدفع الضر وتسمى غضبية ، وأما المحركة فهي التي تمدد الأعصاب فتقرب الأعضاء الى مبادئها ، كما في قبض اليد وترخيها ، فتبعد الأعضاء عن مبادئها كما في البسط ، وهذه القوة هي المبدأ القريب للحركة ، والمبدأ البعيد التصور ، وبينهما الشوق والارادة ، فان النفس تتصور الحركة فتشتاق اليها فتريدها ارادة قصد وإيجاد فتحصل
القسم الثالث : في النفس الانسانية ، وقواها تسمى القوة العقلية ، ف باعتبار

إدراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية أو السلبية تسمى القوة النظرية وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاوتها للرأى والمشورة تسمى القوة العملية ، ويحدث فيها من القوة هيئات اشعالية هى الضحك ، والحجل ، والحياه واخوانها :

القسم الخامس فى المركبات التى لا مزاح لها :

أعلم أن حر الشمس يصعد أجزاء إما هوائية ومائية وهو البخار ، وإما نارية وأرضية وهو الدخان ، ومنهما يتكون جميع الآثار العلوية ، أما البخار فان اشتد الحر حلل المائية وبقي الهواء الصرف ، والا فان وصل إلى الزمهريرية عقدم ببرده فصار سحبا وتقاطرت الأجزاء المائية إما بلا جمود وهو المطر ، وإما مع جمود ، فان كان الجمود قبل الاجتماع فهو الثلج ، وان كان بعده فهو البرد ، وانما يستدير بالحركة ، وان لم يصل إلى الزمهريرية فهو الضباب ، وقليله قد يتكاثف ببرد الليل فينزل ، اما بلا جود وهو الطل ، أو معه وهو الصقيع ، وأما الدخان فربما يخالط السحاب فيخرقه إما فى صعوده بالطبع ، أو عند هبوطه للتكاثف بالبرد ، فيحدث من خرقه له ومصا كته إياه صوت هو الرعد ، وقد يشتعل بقوة التسخين الحاصل من الحركة والمصاكة ، فلهيئه ينطفىء مريعا وهو البرق ، وكثيفه لا ينطفىء حتى يصل إلى الارض وهو الصاعقة ، وأنه - أعنى الدخان - قد يصل إلى كرة النار فيحترق كالشمعة التى تطفأ ويحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان وتتصل بالشمعة السفلى فتشتعل ، فما كان منه لطيفا صار مشتعلا وتنفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك كأنه كوكب ينقض وهو الشهاب ، وما كان منه كثيفا تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال ودام متعللا لا ينطفىء وهو الدواب والاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان غليظا تعلق به النار تعلقا ما ، فيحدث فى الجوعلامات سرود أو جبر ، وقد تقف الدواب ونحوها بجانب كوكب فيديرها القلك معه

مشايعة إياه فترى كأن لذلك الكوكب ذؤابة أو ذنبا أو قرنا أو أكثر، وهذه الأقسام إذا اتصلت بالأرض أحرقت ما عليها ويسمى الحريق، وأيضا: فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول إلى الكرة الزهريرية فيرجع بطبعها، أو يصعد ويصادم الفلك فيرجع، وعلى التقديرين فيتموج الهواء وهو الريح، ولذلك كان أكثر مبادئ الرياح فوقانية، كما تشهد به التجربة، والريح كما يحدث بهذا الطريق فقد يحدث بأن يتخلل الهواء فيندفع، فيدافع ما يجاوره فيطأوه وتضعف المدافعة إلى غاية ما فيقف، وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع الأجزاء الأرضية فتضغظ بينها مرتفعة كأنها تلتوى على نفسها وهي الزوايح والأعصار، وأيضا: فقد يحدث في الجو أجزاء رشيّة مقبلة كدائرة تحسب بنعيم رقيق لا يحجب ما وراءه فينعكس منها ضوء البصر لعتالها إلى القرقرى ضوءه دون شكله، فأن الصقيل إذا صغر جدا أدى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرأة الصغيرة، فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضئيف وتسمى الهالة، وقد يحدث مثل ذلك في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح، وتختلف ألوانها بحسب أجزاء السحاب، وما وراءها وما ينعكس منها الضوء من الأجرام الكثيفة، ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر كعب حال يدعى بطلان ذلك، لكنه رأى الجمهور قد ذكرناه متابعة لهم، وأيضا: فالبخار المحتقن في الأرض يخرج القليل من معامها وينقلب الكثير بمعونة البرد ماء ويشققها، ومنه العيون إذا كان البخار كثيرا لحصل المدد بعد المدد كأن الفاض يحدث الثاني ضرورة امتناع الخلاء، وأيضا: فالبخار والدخان اللذان في الأرض قد يكثران ويريدان الخروج منها ومسامها متكاثفة فيزولانها بحركتهما، ومنه تتكون الزلازل، وقد يخرج البخار والدخان وقد صارا نارا لشدّة الحركة، وأيضا: فيحدث في الأرض قوة كبريية وفي الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت بأجزاء

فيتميد مزاجا فيصير دهنا وربما يشتعل بأنوار الكواكب وبغيرها ،
ملخص : ما ذكرناه كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار ، فأطالوا
اختلاف الاجسام بالصور إلى استعداد ، واختلاف آثارها إلى صورها المتباينة
وأمزجتها ، وكل ذلك إلى حركات الافلاك وأوضاعها .

وأما المتكلمون فقولوا : الاجسام متجانسة بالذات لتركيبها من الجوهر الافراد
وانها متماثلة لاختلاف فيها ؛ وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها ؛
بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار . هذا ما قد اجمعوا
عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض والاعراض مختلفة بالحقيقة
فتكون الاجسام كذلك

المرصد الثاني : في عوارض الأجسام . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في أن الاجسام محدثة ، إنها إما ان تكون محدثة بذواتها
وصفاتها ، أو قديمة بذواتها وصفاتها ، أو قديمة بذواتها محدثة بصفاتها ، أو بالعكس
فهذه أربعة أقسام ، ثم إما ان تقول بواحد منها أو لا تقول فهذه خمسة احتمالات .
الأول : أنها محدثة بذواتها وصفاتها ، وهو الحق ، وبه قال المليون من
المسلمين واليهود والنصارى والمجوس .

الثاني : أنها قديمة بذواتها وصفاتها ، واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من
متأخري الفلاسفة وتفصيل مذهبهم أنهم قالوا : الاجسام تنقسم كما علمت إلى
فلكيات وعنصریات ، أما الفلكيات : فأنها قديمة بموادها وصورها وأعراضها
الا الحركات والأوضاع المشخصة فأنها حادثة ، وأما العناصر ، فقديمة بموادها
وبصورها الجسمية بنوعها ، وبصورها النوعية بجنسها ؛ نعم : الصور المشخصة
فيهما ، والأعراض المختصة محدثة ، ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية .
الثالث : قديمة بذواتها محدثة بصفاتها : وهو قول من تقدم ارسطو من

الحكماء ، وهؤلاء قد اختلفوا في تلك القوات ،

فمنهم من قال : إنه جسم واختلف في ذلك الجسم أى الأجسام هو ؟ ففى التوراة : أن الله تعالى خلق جوهره ونظر اليها نظر الهيبة فذابت فحصل البخار ، ومن زبدها الأرض ومن دخانها السماء وقيل الأرض ، وحصلت البواقي بالتلطيف ، وقيل النار ، وحصلت البواقي بالتكثيف ، وقيل البخار ، وحصلت العناصر بالتلطيف وبالتكثيف ، وقيل الخليط من كل شئ لحم وخبز وغير ذلك ؛ فإذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر محموس ظن أنه قد حدث ولم يحدث ، إنما تحدث الصورة التى أوجبها الاجتماع

ومنهم من قال : إنه ليس بجسم : واختلف فيه ما هو ؟ فقالت الثنوية : النور والظلمة ، والحرانين ، النفس والهوى ، عشقت النفس بالهوى لتوقف بآلاتها عليها فحصل من اختلاطهما أنواع المكونات ، وقيل : هى الوحدة فأنها تجزأت فصار تقطعا واجتمعت النقط خطا ، والخطوط سطحا ، والسطوح جساما الرابع : أنها حادثة بذواتها قديمة بصفتها ، وهذا لم يقل به أحد لأنه

ضرورى البطلان

الخامس :- التوقف فى الكل ، وهو مذهب جالينوس -

لنا فى حدوث الأجسام مسائل :-

المسألة الأولى : وهو المشهور ، الأجسام لا يتخلوا عن الحوادث ، وكل ما لا يتخلو

عن الحوادث فهو حادث ، وأما المقدمة الأولى فلو جهين ،

الأولى : أن الأجسام لا يتخلو عن الأعراض لما مر ، وإذا لا توجد بدون التمايز ، وقد

بيننا أن التمايز بالأعراض ، ثم الأعراض حادثة لأنها لا تبقى زمانين ، وقد مر بينهما

الثانى : الجسم لا يتخلو عن الحركة والمكون وهما حادثان ، إنما قلنا : أن

الجسم لا يتخلو عنهما لأنه لا يتخلو عن الكون فى حيز ، فإن كان مسبوقا بالكون

فى ذلك الحيز فهو ساكن ، وإلا فهو متحرك ، لا يقال : منقوض بالجسم فى أول

حدوثه ، لأننا نقول : الكلام في الجسم الباقي ، وإنما قلنا : إن الحركة حادثة لوجوه :—
الأول : ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير ، و ماهية الأزلية ، عدم
المسبوقية بالغير ، وبينهما منافاة بالذات ، فلا تكون الحركة أزلية ، وذلك معنى الحادث
الثاني : الماهية لا توجد إلا في ضمن الجزئيات ، ولا شك أن شيئا من
جزئيات الحركة لا يوجد في الأزل ، فلا توجد ماهيتها فيه

الثالث : كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازل ، فتجتمع
العدمات في الأزل ، وحينئذ : فلا يوجد في الأزل حركة ، وإلا جامعت عدمها
هذا خلف ، وقد يذكر ههنا وجوه آخر ، مآلها الى ما ذكرنا ، وإنما تختلف
العبارة فتركناها

الرابع : طريقة التطبيق وقد عرفتها ، وتقديرها ههنا أن نفرض من حركة ما
الى ما لا بداية له جملة ، وحركة قبلها بمقدار متناه جملة أخرى ، ثم نطبق للجلتين
الجزء الأول بالأول ، والثاني بالتالي ، لا الى نهايته ، فإن كان بأزاء كل من أجزاء
الجملة الزائدة جزء من أجزاء الجملة الناقصة ، كان الشيء مع غيره كمو لامع غيره .
هذا خلف ، والا وجد في أجزاء الزائدة ما لا يوجد بأزائه من الناقصة جزء
فتمتقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية ، والزائدة إنما تزيد عليها ، متناه ، والزائد
على المتناهي بالمتناهي متناه ، فتكون الزائدة أيضا متناهية ، فيلزم تناهيها وهو
خلاف المفروض ، وقد عرفت الكلام عليه في ابطال التمسك سؤالا وجوبا
فلا نعيد

الخامس : طريقة التضايغ ، وتقديرها هنا : أن الحركات تتألف من أجزاء
بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ، ولنجعلها أياما مثلا ، فلو كانت تلك الأيام غير
متناهية أمكن لنا أن نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا آخر
فنقول : هذا الجزء في هذه السلسلة مسبوق وليس بإسابق ، وكل جزء من أجزائها
الآخر سابق ومسبق بحسب الفرض ، فكل سابق مسبوق من غير عكس

كلى كالأخير المذكور؛ فيكون عدد المسبوق أزيد من عدد السابق بواحد؛ وأنه محال لأنهما متضايقان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد، وأن يكون بأزاء كل واحد واحد، وإنما قلنا السكون حادث لأنه لو كان قديما لامتنع زواله، واللازم باطل. أما الملازمة: فلا أنه وجودى لما تقدم، وكل وجودى قديم يمتنع زواله؛ لأنه إن كان واجبا فظاهر، وإن كان ممكنا كان مستندا إلى واجب لما سيأتى، ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما أمر أن القديم لا يستند إلى المختار بل موجبا، فإن لم يتوقف تأثيره على شرط إصلا لزم من عدمه عدم الواجب، وإن توقف فلا يكون ذلك الشرط حادثا، وإلا لكان القديم المشروط به أولى بالحدوث؛ بل قديما ويعود الكلام فيه، ويلزم الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعا للتسلسل، فلو عدم عدم الواجب، فهذا خلف. وأما بطلان اللازم: فبالاتفاق، والدليل، أما الاتفاق: فلأن الأجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها واجبة، وفي العناصر وحركاتها جائزة؛ فلا شيء من الأجسام يمتنع عليه الحركة. وأما الدليل: فلأن الأجسام متعاقبة فيصحب على كل من الحيز ما يصح على الآخر؛ وما ذلك إلا بخروجه عن حيزه، أو تقول: الأجسام إما بسيطة ويموز على كل جزء منه ما يصح على الآخر، فيصح أن يماس يساره ما يماسه يمينه وبالعكس، وما هو إلا بالحركة؛ وإما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها أن يماسها الآخر وما هو إلا بالحركة. وبالجملة: فنعم بالضرورة أن مقولة الوضع غير واجبة للبسائط فكذلك المركبات، وأنه مامن جسم إلا ويمكن للتقدير المختار أن يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وإنكاره مكابرة

المسلك الثانى: وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الأول. أنه لو وجد جسم قديم لزم إما كونه قديم وإما أن يكون قبل كل كونه كونه لالى بهاية، والتالى باطل بقسميه. أما الملازمة: فلا أنه لا بد للجسم من كونه، فإن وجد

له كون غير مسبوق بآخر ثم القسم الأول، وإلا لزم القسم الثاني؛ اذ على ذلك التقدير لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون. وأما بطلان بالتالي: فأما القسم الأول فبمثل ما بينا به حدوث المكون، وأما القسم الثاني فبالطبيق وطريقة التضاييف وغيرهما؛ ولا يخفى عليك أن في هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة، من بيان كون المكون وجوديا، فإن الكون لاشك في أنه وجودي، ومن بيان أن الجسم لا يخلو عن الحركة والمكون؛ فإن لقائل أن يقول هو في الأزل لا متحرك ولا ساكن لأن كل منهما؛ يقتضى المسبوقية بالغير، ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية في الحركة بالقرض؛ اذ لا أجزاء لها الا بالوج، وفي الخارج هو كون واحد مستمر.

المسلك الثالث: للامام الرازي، وهو أيضا مأخوذ من المسلك الأول والمؤنات بحالها. وتقريره: أنه لو وجد جسم قديم لكان في الأزل اما متحركا أو ساكنا، والتالي باطل بقسميه. وأنت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين خبير.

المسلك الرابع له أيضا: كل جسم ممكن؛ لأنه مركب وكثير، وسيأتي أن الواجب واحد وغير مركب، وكل ممكن هو موجود، فله موجود، ولا يتصور الا عن عدم، وهو مبني على مما ذكرنا في مباحث القدم، من أنه لا يجوز امتداد القديم إلى العجب الموجب، ونهناك على مأخذه فتذكره.

المسلك الخامس: الأجسام فعل التفاعل المختار لما سيأتي في الصفات؛ فتكون حادثة لما بينا أن القديم لا يستند إلى المختار، وهذان الوجهان يثبتان حدوث العالم من الأجسام والمجردات وصفاتهما، بخلاف الأولين فانهما لا يعطيان الاحداث الاجسام، ويحتاج في تعميمها إلى نفي المجردات.

المسلك السادس. الجسم يقوم به الحادث، وهو ضروري لما نفاهده من الحركات وتحدد الاعراض، ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في

الأنبياء . احتج الخصم بشبه : —

الأول : المادة قديمة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى وتسلسل ، وأنها لا تخلو عن الصورة لما تقدم ، فيلزم قدم الجسم ، والجواب : منع تركب الجسم من المادة والصورة ، ولا نعلم كون المادة قديمة فإنه يثبت بوجود اختلاف الاستعداد ، وأنه فرع الإيجاب بالذات وسببها ، ولا نعلم أنها لا تخلو عن الصورة ، وقد مر ضعف دليله .

الثانية : الزمان قديم ، والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجمع فيها الحابق المسبوق وهو الزماني ؛ فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما ، هذا خلف . والجواب : منع أن التقدم بالزمان ، وأن سلم فليس بالزمان ؛ بل هو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض .

الثالثة : وهي العمدة . فاعلية التفاعل للعالم قديمة ، ويلزم منه قدم العالم بيبانه : لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث ؛ والا لزم الترجيع بالمرجع ، والكلام في ذلك الشرط كما في الأول ويلزم التسلسل . وقد ذكر في الجواب عنه وجوه ، والذي يصلح للتحويل عليه وجهان : —

الأول . النقص بالحوادث البيوى ، لا يقال إنه يمتد إلى الحوادث الفلكية وكل منهما مسبوق بأخر لا إلى نهاية ؛ لأننا نقول ابتداء الفارق لا بدفع النقص ، وأيضا فنقول : فلم لا يجوز أن يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بأخر لا إلى نهاية ؟ فإن قيل : ذلك إنما يتصور فيما له مادة وما سوى العالم ليس له مادة ، قلنا : لا نعلم ذلك ؛ إذ قد تكون تصورات متعاقبة لأمر مجرد ، كل سابق منها شرط للآخر إلى أن تنتهى إلى ما هو شرط لحدوث العالم الا أن يقال لكل حادث مادة ؛ فيكون هذا رجوعا إلى الطريقة الأولى وقد أجبت عنها .

الثاني . أن ترجيع التفاعل المختار عندنا لأحد مقدوميه إنما هو بمجرد

له كون غير مسبوق بآخر ثم القسم الأول ، وإلا ثم القسم الثاني ؛ إذ على ذلك التقدير لو وجد كون لا كون قبله ثم خلو الجسم عن الكون . وأما بطلان الثباتي : فأما القسم الأول فيمثل ما بيننا به حدوث المكون ، وأما القسم الثاني فبالإتطبيق وطريقة التضاييف وغيرهما ؛ ولا يخفى عليك أن في هذا المملاك طرحا لمؤنات كثيرة ، من بيان كون المكون وجوديا ، فإن الكون لا شك في أنه وجودي ، ومن بيان أن الجسم لا يخلو عن الحركة والمكون ؛ فإن لقائل أن يقول هو في الأزل لا متحرك ولا ساكن لأن كل منهما ؛ يقتضى المصوبية بالغير ، ومن سقوط قولهم المابقية والمصوبية في الحركة بالفرض ؛ إذ لأجزاء لها الا بالوهم ، وفي الخارج هو كون واحد مستمر .

المملك الثالث : للامام الرازي ، وهو أيضا مأخوذ من المملك الأول والمؤنات بحالها . وتقريره : أنه لو وجد جسم قديم لكان في الأزل اما متحركا أو ساكنا ، والثاني باطل بقسميه . وأنت بمعرفته يانه بعد ما قررناه في الملكتين السابقين خبير .

المملك الرابع له أيضا : كل جسم ممكن ؛ لأنه مركب وكثير ، وسيأتي أن الواجب واحد وغير مركب ، وكل ممكن هو موجود ، فله موجود ، ولا يتصور الا عن عدم ، وهو مبني على مما ذكرنا في مباحث القدم ، من أنه لا يجوز استناد القديم إلى السبب الموجب ، ونهناك على مأخذه فتذكره .

المملك الخامس : الأجسام فعل الفاعل المختار لماسيأتي في الصفات ؛ فتكون حادثة لما بيننا أن القديم لا يستند إلى المختار ، وهذا الوجهان يثبتان حدوث العالم من الأجسام والمجردات وصفاتهما ، بخلاف الأولين فانهما لا يعطيان الاحداث الاجسام ، ويحتاج في تعميمها إلى نفى المجردات .

المملك السادس . الجسم يقوم به الحادث ، وهو ضروري لما نفاهده من الحركات وتجدد الأعراض ، ولا شيء من القديم كذلك لما سبرهن عليه في

الأيهات . احتج الخضم بشبه : -

الأولى : المادة قديمة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى وتسلسل ، وأنها لا تخلو عن الصورة لما تقدم ؛ فيلزم قدم الجسم ، والجواب : منع تركيب الجسم من المادة والصورة ، ولا نعلم كون المادة قديمة فانه يثبت بوجود اختلاف الاستعداد ، وأنه فرع الإيجاب بالذات وسببلة ، ولا نعلم أنها لا تخلو عن الصورة ، وقد مر ضعف دليله .

الثانية : الزمان قديم ، والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجمع فيها السابق المسبوق وهو الزماني ؛ فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما ، هذا خلف . والجواب : منع أن التقدم بالزمان ، وأن سلم فليس بالزمان ؛ بل هو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض .

الثالثة : وهي العمدة . فاعلية الفاعل للعالم قديمة ، ويلزم منه قدم العالم بيبانه : لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث ؛ والا لزم الترجيح بالمرجح ، والكلام في ذلك الشرط كما في الأول ويلزم التسلسل . وقد ذكر في الجواب عنه وجوه ، والذي يصلح للتحويل عليه وجهان : -

الأول . النقص بالحادث اليومي ، لا يقال إنه يمتد إلى الحوادث الفلكية وكل منهما مسبوق بأخر لا إلى نهاية ؛ لأننا نقول ابداء الفارق لا يدغم النقص ، وأيضا فنقول : فلم لا يجوز أن يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بأخر لا إلى نهاية ؟ فان قيل : ذلك انما يتصور فيما له مادة وما سوى العالم ليس له مادة ، قلنا : لا نعلم ذلك ؛ اذ قد تكون تصورات متعاقبة لأمر مجرد ، كل سابق منها شرط لللاحق الى أن تنتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الا أن يقال لكل حادث مادة ؛ فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الأولى وقد أجبنا عنها .

الثاني . أن ترجيح الفاعل المختار عندنا لأحد مقدوريه انما هو بمجرد

الارادة، ولا حاجة فيه الى مرجع ينضم اليه، كما تقدم تحقيقه في مثال طريق الهارب من السبع وقد حى العطشان .

الرابعة : صحة العالم لا أول لها، والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي، وأنه يرفع الأمان عن البدييات ، وكذلك صحة تأثير الباري فيه ، فيجب أن يحزم بأمكان وجود العالم في الأزل ، وهو يبطل دلائلهم ، ثم نقول : ترك الجود زمانا غير متناه لا يلبق بالجراد المطلق . والجواب : أنه خطاى ، ثم أنه لا يلزم من أزلية الصحة صحة الأزلية ؛ كنى الحادث بشرط كونه حادثا .

المقصد الثانى : في صحة فناء العالم ، وهو فرع الحدوث ، فن قال : أنه قديم قال : لا يجوز عدمه لما تقدم ، وأما من قال : أنه حادث فقد قال : يجوز فناءه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم ، والعدم قبل كالعدم بعد ، لا تمايز بينهما ، ولا اختلاف فيهما ، فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر . لم يخالف في ذلك أحد الا الكرامية ، فانهم مع اعترافهم بحدوث الأجسام قالوا : أنها أبدية ممتنع فناؤها ، ودليلهم ما أشرنا اليه في امتناع بقاء الأعراض ، والكرامية طردوه في الأجسام ، فالتفت اليه بحججه مع جوابه محضرا عندك

المقصد الثالث : الأجسام باقية خلافا للنظام ، ومن أصحابنا من ادعى فيه الضرورة . لا يقال : ليس ذلك الابقائها في الحس ولا يصلح التعويل عليه ؛ إذ الأعراض كذلك ، وقد قلتم بأنها لا تبقى . قلنا : لانعلم أن ذلك ليس الابقاء في الحس ؛ بل الضرورة العقلية حاصلة ، والضرورى لا يغلب سمعته ؛ بل هو ما يحزم به مجرد الفطرة . ومنهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة ، والتسخن والتبرد ، والتسود والتبييض ، وكل ذلك باطل بالضرورة . حجة النظام : أنها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذى ذكرناه لبقاء الأعراض . واللازم باطل اتفاقا .

تنبيه : ذلك الدليل لما قام في الأعراض طرده النظام في الأجسام ، فقال :
لعدم بقائها أيضا ، ولما كان بقاؤها ضروريا لزم الكرامية أنها لا تقضى ، و فرق
قوم : بأن الأعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور ، وأما الجواهر
فيحفظها الله تعالى بأعراض متعاقبة يخلقه فيها ، فإذا أراد أن يقضى لم يخلق
فيها العرض ، أو خلق فيها عرضا منافيا لبقاء .

المقصد الرابع : الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة ؛ إذ لو جاز
ذلك لجاز أن يكون هذا الجسم المعين أجساما ، والذراع الواحد من الكرام
مثلا ألف ذراع ؛ بل تداخل العالم كله في حيز خردلة ، و صريح العقل بأباه .
وأما النظام : فقليل أنه جوزة ، والظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار إليه ، وأما
أنه ألزمه وقال به فلم يعلم ، وإن صحح كان مكابرا .

المقصد الخامس : وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان ، فكما لا يجوز
كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد ، فلا يجوز كون الجوهر الواحد
في آن واحد في حيزين ، وهذا ضروري .

وقال بعض الائمة في اثباته : لو جاز ذلك لم يمكن الجزم بأن الجسم الحاصل
في هذا الحيز غير الحاصل في الحيز الآخر ، وأيضا فلا يبقى فرق بين الجسم
الواحد والجسمين ، ولعل ذلك تنبيه على الضرورة بمبارات تصور المطلوب
في الدهن ، فإن شيئا من ذلك ليس بأوضح من المطلوب .

تنبيه : هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز ضددين ؟ كما
يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل ضددين ؟ فيه خلاف بين المتكلمين
وهو لفظي مآخذ الى مجرد الاصطلاح ، ولكل أن يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء
واعلم أن للحكماء خلافا قريبا منه في الصورة النوعية كالنارية والمائية
هل هما ضدان أم لا ؟ وهو أيضا لفظي مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على
موضوع أو محل ؛ فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضددين ، وإن اكتفى

بالحل فهما ضدان ، والاصطلاح المشهور على الاول .
المقصد السادس : الجسم هل يخلو عن العرض وضده ؟ اتفق المتكلمون
على منعه ، وجوزه بعض الدهرية في الأزل ، وهم بعض القائلين بأن الأجسام
قديمة بذواتها محدثة بصفتها ، وجوزه الصالحية فيما لا يزال .
وللعزلة تفصيل : فالبصرية منهم يجوزونه في غير الأكوان ، والبغدادية
يجوزونه في غير الألوان -

وأما المتكلمون . فنعمهم منه بناء على أن الأجسام متجانسة وانما تتميز
بالأعراض ، فلو خلى عنها لم يكن شيئاً من الأجسام المخصوصة ؛ بل جسماً
مطلقاً ، والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة ، وموافقة النظام في ذلك
لهم أمر ظاهر ،

ومنهم من احتج عليه بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو
ضعيف ؛ لأن الدعوى عامة وهذا لا تعمم فيه ؛ ورب عرض يخلو الجسم
عنه وعن ضده ، وأما قياس البعض على البعض وما قبل الانصاف بما بعده
فأضعف .
احتج المجوز بوجوه . -

الأول : لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى
مضطراً الى احداث العرض عند احداث الجوهر ، وأنه ينفي الاختيار . والجواب
أن هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر ، والعلم دون الحياة ،
والعلم بالمنظور فيه دون النظر ؛ فما هو عذركم في صور الازام فهو عذرنا في
محل النزاع .

الثاني : مامن معلوم الا ويمكن أن يخاق الله تعالى في العبد علمابه ،
والمعلومات في نفسها غير متناهية ، والحاصل للعبد متناه ، فإن اتنى عنه علوم
غير متناهية فكان يجب أن يقوم به بأزاء كل علم منتف عنه ضده ؛ فيلزم
قيام صفات غير متناهية ، وكذا في المقدورات ونحوها ، وأنه محال . والجواب :

أن المنتقى تعلق العلم وأنه ليس بعرض ، وهذا انما يلزم من يحوج كل معلوم الى علم ، ونحن لا نقول به .

واجاب الاستاذ أبو اسحاق . بناء على أصله من تضاد العلوم المتعددة ، أن ضد العلوم المنتفية هو العلم الحاصل ؛ وألزم امتناع اجتماع علمين فالترمه ، وزعم أن لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر .

وأجاب ابن فورك : المعلومات وإن كانت غير متناهية ؛ فالإنسان لا يقبل منها الا علوما متناهية لامتناع وجود مالا يتناهى مطلقا ، وانما يصح لو امتنع وجود مالا يتناهى بدلا كما يجتمع وجوده معا .

وأجاب القاضى : بأنه قد يكون انتفاء ما انتفى من العلوم بضد تام كالنوم والنوم لجميع العلوم

الثالث : الهواء والماء خال عن اللون وضده . والجواب : منع عدم اللون ؛ بل لا يدرك لضعفه أو التزم أن الشفيف ضد اللون لاعدمه

تفنيه : منهم من قال : قبول الاعراض معلل بالتحيز للدوران ، وقيل للدوران كل مع الآخر فليس اسناد أحدهما إلى الآخر أولى من العكس ، والحق التوقف

المقصد السابع : الأبعاد متناهية سواء كانت فى ملاء أو خلاء ان جاز خلافا للهند لوجوه :

الأول : لو وجد بعد غير متناه ؛ فلنا أن نعرض خطا غير متناه وخطا آخر متناهى يوازيه ، ثم يعيل من الموازاة مائلا إلى جهته فيسامته ضرورة ، والمسامتة حادثة ، فلها أول وهى بنقطة ؛ فيكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى أول تقط المسامتة ، وأنه محال ؛ إذ مامن نقطة تفرض إلا والمسامتة مع ما قبلها قبل المسامتة معها ؛ لأن المسامتة انما تحصل بزاوية مستقيمة المثلين ، وأنها تقبل القسمة الى غير النهاية ، وكلما كانت الزاوية أصغر كانت المسامتة مع النقطة فوقانية

فيه فثمة جسم مانع؛ لجواز أن يكون ذلك لالوجود المانع؛ بل لعدم الشرط وهو
الفضاء الذى يمكن مدايد فيه

الرابع : الجسم ماهية كلية فيمكن لها أفراد غير متناهية عقلا . والجواب :
أن السككية لا تقتضى الوجود ولا التعدد ولا عدم التناهي

المقصد الثامن : قال الحكماء . لا عالم غير هذا العالم ، أعنى ما يحيط به سطح
محدود الجهات لثلاثة أوجه

الأول : لو وجد خارجه عالم آخر لكان فى جانب من المحدد ، والمحدد فى
جهة منه ؛ فتكون الجهة قد تمددت قبله لابه ، هذا خلف . والجواب : أن الذى
ثبت بالبرهان تمدد جهتي العلو والسفل بالتمدد ، وأما تمدد جميع الجهات به
فلا ، ولم لا يجوز أن يكن ههنا جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لابهذا المحدد ؟
فإن حصر الجهات فى هاتين لم يقم عليه دليل .

الثانى : لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا كرتين أو لا . والجواب :
لأنسلم ذلك لجواز أن يملأها مائىء ، ولو أردنا ذكر مستند للنعم تبرها ، قلنا . قد
يكونان تدويرين فى ثخن كرة ، وربما تنضمن الوفا من الكرات كل واحدة أعظم
من المحدد بما فيها ولا استبعاد ؛ فأنهم قالوا : تدوير المريخ أعظم من ممثل الشمس
بما فيها ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيها هو أعظم منه ؟ ومن أين لكم أنه ليس
فى جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا أو مخالفة له .

الثالث : لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه أحياء طبيعية ، فيكون
لعنصر واحد حيزان طبيعيان . والجواب : منع تساوى عناصرهما وكنائهما
صورة . ولئن سلمنا فلا نسلم تماثلهما حقيقة . وإن سلمنا فلم لا يجوز أن يكون
وجوده فى أحدهما غير طبيعى ؟

المُرصد الثالث: في النفس . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في النفوس الفلكية وهى مجردة ؛ لأن حركات الأفلاك

ارادية ؛ فلها نفوس مجردة .

أما الأول: فلأنها إما طبيعية أو قسرية أو إرادية ، والأولان باطلان ،
أما كونها طبيعية . فلأن الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك ؛ فلو كان
ذلك مقتضى الطبيعة لكان الشيء الواحد مطلوباً بالطبع ومتروكاً بالطبع وأنه
محال . وأما كونها قسرية ، فلما تقدم أن القسر إنما يكون على خلاف الطبع
وذلك أن عديم الميل الطبيعى لا يتحرك ، وههنا لا طبع فلا قسر ، وأيضاً فلو
كان بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها

وأما الثانى : فلأن إرادتها ليست عن تخيل محض والا امتنع دوامها
على نظام واحد دهر الداهرين لا يختلف ولا يتغير ، فهى اذا ناشئة عن تعقل
كلى ، وعمل التعقل الكلى مجرد لما سبأ فى النفوس الانسانية برهانه . والاعتراض :
لأنسلم أنها ليست طبيعية وأنه يلزم كون المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع ،
لجواز أن يكون المطلوب نفس الحركة ، سلمناه .. لكن لأنسلم أنها ليست
قسرية ، قولك القسر على خلاف الطبع ممنوع وقد مر ما فى دليله ، سلمناه ..
لكن لأنسلم أن التخيل لا ينتظم ، ولم لا يجوز أن يكون تخيله خلاف تخيلنا ؟
سلمناه .. لكن لأنسلم أن محل التعقل مجرد وستنكلم عليه تفرعان :

الأول : لما مع القوة العقلية قوى جسمانية هى مبدأ للحركات الجزئية ؛ فإن
التعقل الكلى لا يصلح لذلك ؛ فإن نسبته إلى جميع الجزئيات سواء ؛ فلا يصلح مبدأ
لتخصيص البعض دون البعض

الثانى : ليس للأفلاك حس ولا شهوة ولا غضب ؛ لأن الاحتياج إليها

تجلب النفع ودفع الضرر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها لانتقبل ذلك ، والمقدمات كلها ممنوعة

المقصد الثاني : في أن النفوس الانسانية مجردة ليست جسمانية ولا جسماء ، وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف ، هذا مذهب الفلاسفة ، ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب ، وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات على الاطلاق احتجوا بوجوه : -

الاول : أنها تعقل البسيط فتكون مجردة ، أما الاول فلا أنها تعقل حقيقة ما ، فان كانت بسيطة فذاك وإلا كانت مركبة من البسائط ، وتعقل الكل بعد تعقل أجزائه ، وأما الثاني فلا أن محل البسيط لو كان جسماً أو جسمانياً لكان منقسماً ، وانقسام الخلل يوجب انقسام الحال فيه ؛ لأن الحال في أحد جزأيه غير الحال في الآخر ، وأنه ينافي البساطة . أجيب عنه بأنه مبني على أن النفس محل المعقول وهو ممنوع ، فان العلم مجرد تعلق ، وإن سلم .. فحل بصورة البسيط ولا يلزم المطابقة من جميع الوجوه ؛ فقد لا تكون بسيطة ، وإن سلم .. فلانسلم ان كل ذي وضع منقسم فانه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى ، وإن سلم .. فلانعلم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح ، وإن سلم أنه منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل ، وأنه لا ينافي البساطة لجواز أن تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته

الثاني : أنها تعقل الوجود وأنه بسيط لما مر . والجواب ما تقدم .

الثالث : أنها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة ، أما الاول فنظائر ، وأما الثاني فلا أن الحال في ذي الوضع يختص بمقدار وضع فلا يكون مطابقاً لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع ، بل لا يكون مطابقاً إلا لما له ذلك المقدار والوضع . والجواب : يعرف مما مر ، ويرد ههنا مع عدم مطابقتها لكثيرين ؛ إذ قد يخالف الشيخ لما له الشيخ في الصغر والكبر

الرابع : أنها تعقل الضدين ، فلو كان جسماً أو جسمانياً لزم اجتماع السواد

والبياض مثلا في جسم واحد وأنه محال . والجواب: أن صورتي الضدين لا تضاد بينهما؛ لأنهما يتخالفتان الحقيقة الخارجية، ولولا ذلك لما جاز قيامهما بال مجرد؛ وان سلمنا.. فلم لا يجوز أن يقوم كل مجزء من الجسم؟

الخامس : لو كان العاقل منها جسمانيا لعقل محله دائما أو لم يعقله دائما، والتالي باطل ، أما الملازمة فلا أن تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلاداما وإلا احتاج إلى حصول صورة أخرى منه وأنه محال؛ لأنه يقتضى اجتماع المثلين فلا يحصل ، وأما بطلان التالى فبالوجدان ؛ إذ مامن جسم فينا يتصور أنه محل للعلم كالقلب والدماغ وغيرها إلا وتعقله تارة ونفعل عنه أخرى . والجواب : منع الملازمة لجواز أن لا يكفى حضوره ولا يحتاج إلى حصول صورة أخرى بل بتوقف على شرط غير ذلك ، سلمناه .. لكن لانسلم أن حصول صورة أخرى فيه اجتماع للمثلين، وانما يلزم ذلك ان لو تأمل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع

خاتمة : فى رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة، وهى لصفة الأول : لاين الراوندى : أنه جزء لا يتجزى فى القرب للدليل عدم الاتقسام

مع نفي المجردات

الثانى : للنظام : أنه أجزاء لطيفة سارية فى البدن باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تحلل وتبدل ؛ انما المتخلل والمتبدل فضل ينضم اليه وينفصل عنه؛ إذ كل أحد يعلم أنه باق

الثالث : انه قوة فى الدماغ وقيل فى القلب

الرابع : أنه ثلاث قوى، أحدها فى القلب وهى الحيوانية، والثانية فى الكبد

وهى النباتية ، والثالثة فى الدماغ وهى النفسانية

الخامس : أنه الهيكل المخصوص

السادس : أنه الأخلط المعتدلة كما وكيفا

الصانع : أنه اعتدال المزاج النوعي

الثامن : أنه الدم المعتدل إذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس

التاسع : أنه الهواء إذ باقضاعه طرفة عين تنقطع الحياة

واعلم أن شيئاً من ذلك لم يقم عليه دليل ، وماذكروه لا يصلح للتمويل

المقصد الثالث : في أن النفس الناعقة حادثة اتفاق عليه المليون ؛ إذ لا قديم

عندهم إلا الله وصفاته ، لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع البدن أو قبله ؟

فقال بعضهم : تحدث معه لقوله تعالى — بعد تعداد أطوار البدن — ثم أنشأناه

خلقاً آخر . والمراد بإفاضة النفس ، وقال بعضهم : بل قبله لقوله عليه الصلاة

والسلام خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألّفى عام ، وغاية هذه الأدلة الظن

أما الآية فلجواز أن يريد بقوله ثم أنشأناه جعل النفس متعلقة به ، وانما يلزم

حدوث تعلقها لاحداث ذاتها ، وأما الحديث فلائنه خبر واحد فتعارضه

الآية وهى مقطوعة المتن مظنونة الدلالة ، والحديث بالعكس . هذا والحكماء قد

اختلفوا في حدوثها ، فقال به أرسطو ومن تبعه ، ومنعه من قبله وقالوا بقدمها

احتج أرسطو بأنها لو قدمت فاما أن تكون قبل التعلق بالبدن تمايزة أو لا ،

فان كانت تمايزة فمايزها إما بذواتها ؛ أو لا بذواتها ، فان كان بذواتها فتكون كل

نفس نوعاً منحصراً في الشخص ، فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وأنه باطل ،

إذ لو لم تقل بأن كلها متماثلة فلا أقل من أن يوجد نفسان متماثلان ، وان كان لا بذواتها

كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم . ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن

يبدن آخر ويلزم التناسخ ، وسنبطله . وان لم تكن تمايزة فبعد التعلق ان

بقيت كما كانت كانت نفس زيد هى بعينها نفس عمرو ، فيلزم أن يشتركا في صفات

النفس من العلم والقدرة واللذة والألم ، وان لم تبق كما كانت لزم التجزى والاقسام ،

ولا يتصور هذا إلا فيما له مقدار . وأيضاً فقد عدمت تلك الهوية وحصلت

هويتان آخرتان حادثتان ويلزم المطلوب احتج الخصم بوجوه :

الاول : ان كل حادث له مادة . قلنا : أعم من مادة يحل فيها أو يتعلق بها
الثاني : لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية . والجواب : المنع
الثالث : يلزم عدم تناهي الأبدان . والجواب : شرط امتناعه الترتب كما مر
تنبيه : قال أرسطو : كل حادث لا بد له من شرط حادث ؛ دفعا للدور والتسلسل ،
فلا حدوث النفس شرط وهو حدوث البدن ؛ فإذا حدث البدن فاض عليه نفس
من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد . وبه أبطل
التناسخ . فإذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس أخرى لما
ذكرنا من حصول العلة بشرطها فلا فتكون للبدن الواحد نقصان وهو باطل
بالضرورة ، فإن كل أحد يحد أن نفسه واحدة .

واعلم أن هذا دور صريح ، فإنه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ وإبطاله ؛ ثم
بين بطلان التناسخ بحدوث النفس ، وإنما يصح له ذلك لو بين أحدهما بطريق آخر
مثل ما يقال في إبطال التناسخ : أنه يلزم تذكرها لأحوالها في البدن الآخر ، وأن
استعداد الأبدان للنفس وتكوينها على وتيرة بخلاف مفارقة النفوس ؛ إذ قد
ينفق وباء أو جائحة أو قتل عام يهلك فيها من النفوس ما يعلم بالضرورة أنه لم
يحدث في ذلك الزمان ، بخلاف العادة ؛ ذلك المبلغ من الأبدان وليس شيء منها
يصلح للتحويل ، وعلى أصل الدليل اعتراضات تعرفها إن كان ما مهندنا لك من
الأصول على ذكر منك فلا نعيدها حذرا من الاطناب .

المقصد الرابع : تعلق النفس بالبدن ، تعلق العاشق بالمعشوق لتوقف كالاتها
ولذاتها عليه ، وأولا بالروح القلبي المتكون في جوفه الأيسر من بخار الغذاء
وطيفه ، وتقدمه قوة بها تمرى الى جميع ألبان فتفيد كل عضو قوة بها يتم
نعمه من القوى التي فصلها فيها قبل ، وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ،
ولاحاجة الى إثبات القوى .

للمرصد الرابع : في العقل . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في اثباته : قال الحكماء : أول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث ، واحتجوا بوجهين : -

الأول : الله تعالى واحد ، فلا يصدر عنه ابتداء إلا واحد ، ويمتنع أن يكون ذلك جسما ، لتركبه ولتقدم الهوى والصورة عليه ضرورة ، ولا أحد جزأه ؛ إذ لا يستقل بالوجود دون الآخر ، ولا عرضا ؛ إذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر ، ولا نقسا ؛ إذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم ؛ فيمتنع أن يكون سببا لما بعده ، فتمين أن يكون هو العقل .

تلخيصه : أول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير . وغير العقل ليس كذلك ؛ لأن نفاء القيد الأول في الجسم ، والثاني في الهوى والصورة والعرض ، والثالث في النفس الثاني الموجد للجسم . لا يجوز أن يكون هو الواجب لذاته ، وإلا لا وجد جزئية ؛ فيكون مصدر الاثنين ، ولا جسما آخر ؛ إذ الجسم إنما يؤثر فيما له وضع بالقياس إليه بالتجربة ، فلو أفاض الصورة على الهوى لكان للهوى إلى وضع قبل الصورة وأنه محال ، ولا نقسا لتوقف تأثيرها عليه ، ولا أحد جزئية وإلا لكان علة للآخر ، وقد أبطلناه ؛ لعدم استقلاله بالوجود ، ولا عرضا ؛ لتأخره عنه فهو العقل .

الاعتراض : بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

أما على الأول : فلم لا يجوز أن يكون أول صادر هو الجسم ؟ بأن يصدر أحد جزئيه ، وبواسطته يصدر الآخر . وإن سلم .. فلم لا يجوز أن يكون نقسا ؟ ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف إيجادها مطلقا . وإن سلم .. فلم لا يجوز أن يكون صفة قائمة بذات الله تعالى ؟ ودليلهم على عدم زيادة الصفات سبطله .

وأما على الثانى : فلم لا يجوز أن يكون الموجد للجسم جسماً ؟ قوله : إنما يؤثر فيما له وضع بالنسبة إليه ، بمنوع ، والاستقراء لا يفيد العموم ، سلمناه ... لكن قد يكون الموجد نفساً توجده أولاً ثم تتعلق به ، سلمناه .. لكن قد يكون هو الواجب كما مر .

المقصد الثانى : فى ترتيب الموجودات على رأيهم ، قالوا : اذا ثبت أن المصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلاثة : وجوده فى نفسه ، ووجوبه بالغير ، وامكانه لذاته ، فيصدر عنه بكل اعتبار أمر فباختبار وجوده عقل ، وباختبار وجوبه بالغير نفس ، وباختبار إمكانه جسم ، إسناداً للأشرف الى الجهة الأشرف ، والأخس الى الأخس ، فإنه آخرى وأخلق ، وكذلك من الثانى عقل ونفس وفلك الى العاشر ، ويسمى العقل الفعال المفيض للصور والأعراض على العناصر والمركبات بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية وأوضاعها الاعتراض : هذه الاعتبارات إن كانت وجودية فلا بد لها من مصادر ، والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، فيبطل أصل دليلكم ، وإن كانت اعتبارية امتنع أن تصير جزء مصدر الأمور الوجودية . وحديث إسناد الأشرف الى الأشرف خطائى ، واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة الى جهة واحدة مشكل ، وكذلك إسناد الصور والأعراض التى فى طائنا هذا مع كثرتها الى العقل الفعال . وبالجملة فلا يخفى ضعف ما اعتمدوا عليه فى هذا المطلب العالى .

المقصد الثالث : فى أحكام العقول . وهى سبعة :

- الاول : أنها ليست حادثة ، لما تقدم أن الحدوث يستدعى مادة .
- الثانى : ليست كائنة ولا فاسدة ؛ إذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورية وليسها صورة أخرى ، وأما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل .
- الثالث : نوع كل عقل منحصر فى شخصه ؛ إذ تشخصه بماهية ، والا لكان

بالمادة ، وما يكتنفها كما تقدم.

الرابع : ذاتها جامعة لكالاتها، أى ما يمكن لها فهو حاصل ، وما ليس حاصلًا لها فهو غير ممكن ، لما علمت أن الحدوث يستدعى مادة بتجدد استعدادها بحركة دورية مرمدية ، فلا يتصور إلا فى مادى هو تحت الزمان :

الخامس : أنها عاقلة لدوائها ؛ إذ التعقل حضور الماهية المجردة عند الشيء ، ولا شك أن ماهيتها حاضرة لدوائها ؛ فان حضور الماهية أعم من حضور الماهية المتغيرة وغير المتغيرة ، وفيه نظر . لجواز أن يكون شرط التعقل حضور الماهية المتغيرة كما فى الحواس .

السادس : أنها تعقل السكليات ، وكذا كل مجرد ؛ إذ كل مجرد يمكن أن يعقل . وكل ما يمكن أن يعقل فيمكن أن يعقل مع غيره ؛ إذ لا تضاد فى التعقلات ؛ فيمكن أن يقارنه الماهية المجردة للغير فى العقل ، فيمكن أيضا . أن يقارنها مطلقا ؛ إذ كونها فى العقل ليس شرطا للمقارنة ، لأنه لو كان شرطا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل ، ويلزم الدور ، وإذا جاز مقارنة المجردة إياها أمكن تعقلها له ، وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل . فإذا هو عاقل لكل ما ينافره بالفعل وهو المطلوب . الجواب : لانه لم ان كل مجرد يمكن تعقله ، كالبارى وحقيقة العقول والنفوس . وان سلمنا . فلا نسلم أن كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير ، وما الدليل عليه ؟ والوجدان لا يعمم ؛ كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله : وان سلم . فلا نسلم أنه يقتضى مقارنة الماهية المجردة للعقل ، وإنما يصح لو كان العلم حصول الماهية المجردة فى العقل ؛ وقد تكلمنا فيه . وان سلمنا . فلا نسلم أنه يلزم من جواز المقارنة جواز مقارنته للغير مطلقا . قوله . والا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل . قلنا : إنما يلزم ذلك أن لو كانت المقارنتان مثلين وهو ممنوع ؛ فان حصول الشئيين فى مثل مخالف لحصول أحدهما فى الآخر . وإن سلم . فلا يلزم امكان تعقله ؛

وإنما يلزم هذا لو كان هو قابلا للتعقل ، لا يقال : التعقل نفس هذه المقارنة ؛ لأنها ممنوعة ؛ لجواز أن يكون أمرا مغايرا مشروطا بها .

السابع : أنها لا تعقل الجزئيات ؛ لأنها تحتاج إلى آلات جسمانية . ولأنها تتغير ، والاعتراض عليه مستعرفه في بحث صفات الباري في مسألة العلم .

خاتمة في الجن والشياطين : وهي عند المميز أجسام تتشكل بأى شكل شئت . ومنعه الفلاسفة ؛ لأنها إما أن تكون لطيفة أولا ، وكلاهما باطل .

أما الأول : فلا أنه يلزم أن لا تقدر على الأفعال الشاقة وتلاشى بأدى قوة وهو خلاف ما تعتقدونه ،

وأما الثاني : فلا أنه يوجب أن ترى : ولو جوزنا أجساما كثيفة لأزراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وبلاد لأزراها ، وبوقات وطبول لانسمعها وهو منسطة . والجواب : أن لفظها بمعنى الشفافية ، فلا يلزم أحد الأمرين لجواز أن يقوى الشفاف على الأفعال الشاقة ولا يفعل بسرعة ومع ذلك فلا زراها . وبالجلة : فإن أردتم بالطاقة الشفافية فنختار أنها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها ، وإن أردتم سرعة الأفعال والانقسام إلى أجزاء ورقة القوام ؛ فنختار أنها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالجماء . كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها قوة عظيمة ؟ فإن القوة لا تتعلق بالقوام . ألا ترى أن قوام الإنسان دون قوام الحديد والحجر ؟ وترى بعضهم يقتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن أن يسند إلى غلط القوام كما في الأسدم الحمار ؟ قال قوم : هي النفوس الأرضية وهي مختلفة : فمنها الملائكة الأرضية ، ومنها الجن ، ومنها الشياطين وغير ذلك ، فهذه جنود لربك لا يعلمها إلا هو . وقال قوم هي النفوس الساطنة المفارقة ؛ فالتيرة تتعلق بالتيرة وتعاونها على الخير وهي الجن ، والتسيرة تتعلق بالتسيرة وتعاونها على الشر وهي الشياطين والله أعلم بحقائق الأمور .

الموقف الخامس

في الالهيات وفيه سبعة مراصد

المرصد الأول : في الذات . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في اثبات الصانع . وفيه مسالك .

المسلك الأول للمتكلمين : قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض ، وقد يستدل بكل واحد منهما ، إما بإمكانه أو بحدوثه ، فهذه وجوه أربعة :-
الأول الاستدلال بحدوث الجواهر : وهو أن العالم حادث ، وكل حادث فله محدث .

الثاني بإمكانها : وهو أن العالم ممكن ؛ لأنه مركب وكثير ، وكل ممكن فله علة مؤثرة .

الثالث بحدوث الاعراض : مثل ما نشاهد من انقلاب النطقة علة ، ثم مضغه ، ثم لحما ودما ، إذ لا بد من مؤرصاص حكيم .

الرابع بإمكان الاعراض : وهو ان الاجسام متماثلة ، فاختصاص كل بماله من الصفات جائز ، فلا بد في التخصيص من مخصص له . ثم بعد هذه الوجوه نقول : مدير العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإلا كان ممكنا فله مؤثر ، ويعود الكلام فيه ، ويلزم إما الدور أو التسلسل ، وإما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته ، والأول بقسميه باطل للمأمر ، فتعين الثاني وهو المطلوب .

المسلك الثاني للحكماء : وهو أن موجودا ، فإن كان واجبا فذاك ، وإن كان ممكنا احتاج الى مؤثر ، ولا بد من الانتهاء الى الواجب ، وإلا لزم الدور أو التسلسل . وفي هذا طرح لمؤنات كثيرة كما ترى .

المسلك الثالث لبعض المتأخرين : جميع الممكنات من حيث هو جسيم ممكن ؛ لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره ، فله علة ، وهي لا تكون نفس ذلك المجموع ؛

إذ العلة متقدمة على المعلوم ، ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ، ولا تكون جزأه ؛
إذ علة الكل علة لكل جزء ، فيلزم أن يكون علة المجموع علة لنفسه وللعلة ،
فلا هو أمر خارج عنه ، والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته ، وهو
المطلوب .
واعترض عليه بوجوه :

الاول : المجموع يشعر بالتناهي ، فاثباته بمصادرة على المطلوب . والجواب :
أن المراد به هو الممكنات ؛ بحيث لا يخرج عنها شيء منها . وذلك متصور في
غير المتناهي .

الثاني : إن أردت بالمجموع كل واحد ، فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير
النهاية ، وإن أردت به الكل المجموعي ، فلا نعلم أنه موجود ؛ إذ ليس نمة هيئة
اجتماعية . والجواب : إنا نريد الكل من حيث هو كل ، ولا حاجة الى اعتبار
الهيئة الاجتماعية ؛ كما في مجموع العشرة

الثالث : إن أردت بالعلة التامة ، فلم لا يجوز أن تكون نفسه ؟ فوالك : العلة
متقدمة . قلنا : لانسلم ذلك في التامة ، فانها مجموع أمور كل واحد منها مفتقر
اليه ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل ؛ كما أن كل واحد من الاجزاء متقدم
على الماهية ، ومجموعها هو نفس الماهية ، وإن أردت بها الفاعل فلم لا يجوز أن
يكون جزأه ؟ فوالك : لانه علة لكل جزء . قلنا : ممنوع ، ولم لا يجوز أن يكون
بعض الاجزاء بلا علة أو بعلة أخرى ؟ . والجواب : أن المراد الفاعل المستقل
بالفاعلية ، وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلا لكل ، وإلا
وقع بعض اجزائه بفاعل آخر ، فاذا قطع النظر عنه لم تحصل الماهية ، فلم
يكن فاعلا مستقلا . فأن قيل : هذا منقوض بالركب من الواجب
والممكن . وأيضا : لو كان فاعل الكل فاعلا لكل جزء ؛ لزم في مركب
في اجزائه ترتب زمني ؛ إما تقدم المعلول على علته ، أو تخلف المعلول عن علته .
قلت : الجواب عن الأول : انا قيدناه بما كل جزء منه ممكن ، فاندفع النقص .

وعن الثانى : ان التخلف عن العلة الفاعلية لا يمتنع. كيف والمراد أن علته لا تكون خارجة عن علة الكل ؟ وبذلك يتم مقصودنا ، ولا يلزم ما ذكرتم ؛ إذ قد تكون علة كل جزء جزء علة الكل ؛ بحيث يكون الكل علة الكل .

المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجه : ان الموجودات لو كانت بأمرها ممكنة ؛ لاحتاج الكل إلى موجود متمثل ؛ يكون ارتفاع الكل مرة - بالا وجود الكل ولا واحد من أجزائه أصلا - متممًا بالنظر إلى وجوده ؛ إذ لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجبا للوجود ، والقى إذا فرض عدم جميع الأجزاء كان متممًا نظرا إلى وجوده يكون خارجا عن المجموع ؛ فيكون واجبا ، وهو المطلوب المسلك الخامس وهو قريب مما قبله : لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره ، فيلزم الا يوجد موجود . أما الأول : فلأن ارتفاع الجميع مرة لا يكون متممًا بالذات ولا بالغير ، وأما الثانى : فلأن ما لم يجب إيجابا بالذات وإما بالغير لا يوجد ؛ كما تقدم

وقد ذكر ههنا شبهات كثيرة ، حاصلها عائد إلى أمر واحد ، وهو : أن يوجد ههنا وفى كل مسألة تراد مذهبان متقابلان ، فيرد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ، ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر ؛ يلزم نفى القدر المشترك . وحلها اجمالا : هو القدح فى دليل الطرف الضعيف من المذهبين ؛ وأوفى دليلهما إن أمكن ، إذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ، ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانها ، ولتذكر منها عدة :-

الأولى : لو كان الواجب موجودا ؛ لكان وجوده إما نفس ماهيته ، أو زائدا عليها ، والأول باطل ، لأن الوجود مشترك ؛ كما مر ، والماهية غير مشتركة ، والثانى باطل ؛ وإلا كان وجوده معلول ماهيته ؛ فتنقدّم عليه بالوجود . والجواب ؛ وجوده قد . ونعني الاشتراك : بل المشترك الوجود بمعنى الكون فى الاعيان ، أو ما ملنا صدق عليه الوجود فلا ؛ كالماهية والتشخيص . أو وجوده غيره ، وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود ؛ كما تقدم

الثانية : لو كان موجودا لكان اما مختارا أو موجبا ، والاول باطل ، لأن العالم قديم بدليله ، والتقديم لا يستند إلى المختار ، والثاني باطل ، وإلازم قدم الحادث اليوى أو التسلسل . والجواب : لانسلم ان العالم قديم ، وقد مر ضعف دلالته الثالثة : لو كان موجودا ، لكان إما علما بالجزئيات أولا ، والاول باطل ، وإلا لزم التغير فيه ، لتغير المعلوم فلا يكون واجبا ، والثاني باطل ، لانا نعلم أن هذه الافعال المتنعة لا تستند إلى عديم العلم . والجواب : نختار أنه عالم بالجزئيات ، والتغير في الاضافات لافى الذات ، وأنه جائز كما سيأتى .

ولنقتصر على هذا التقدير فإن هذا منشأ للشبهات التى طول بها الكتب وعدي ذلك بحرقا فى العلوم ، وعليك بعد الاهتداء اليه أن تقرر من أمانته الا باعرا !! خاتمة : لما ثبت أن الصانع تعالى واجب ، فقد ثبت أنه أزلى أبدي ولا حاجة إلى جعله مسألة برأسها . والمتكلمون إنما احتجوا عليه قبل اثبات ذلك ؛ وعنه غنى ، فلا نطول به الكتاب

المقصد الثانى : فى أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الدوات ، فهو منزه عن المثل والند تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وقال قدماء المتكلمين : ذاته تعالى مماثلة لسائر الدوات وانما يمتاز عن سائر الدوات بأحوال أربعة : الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة وعند أبى هاشم يمتاز بمخالفة خامسة ، هى الموجبة لهذه الأربعة ، ونسميها بالالهية لنا : لو شاركه غيره فى الذات ، لخالفه بالتعين ضرورة الاثنية ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فيلزم التركيب ، وهو يناقى الوجوب الداتى ، كما تقدم . احتجوا : على كون الذات مشتركة بما مر فى الوجود من الوجوه . وتقريرها هنا : أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه . وأيضا . فنحن نجزم به مع التردد فى الخصوصيات . والجواب : ان المشترك مفهوم الذات ، وأ أنه عارض للدوات المختصة ، وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم

الموضوع ، الذى يسمى عنوان الموضوع ، وبين ما صدق عليه المفهوم ؛ الذى يسمى ذات الموضوع . وهذه منشأ لكثير من الشبه ، فإذا انتبهت له وكنت ذا قلب شيحان ؛ انجلت عليك ؛ وقدرت أن تغالط ؛ وأمنت أن تغالط منها قولهم : الوجود مشترك ؛ إذ نجزم به ونتردد فى الخصوصيات . فنقول : المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود . والنزاع فيه ومنها قولهم : الوجود زائد ؛ إذ نعقل الوجود دون الماهية وبالعكس . قلنا : فيه ما تقدم

ومنها : الوحدة عدمية ؛ واللا تسلسل . قلنا : مفهوم الوحدة ؛ ولا يلزم فيها صدق عليه ؛ فإنه مختلف

ومنها : الصفات زائدة على الذات ، وإلا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحدا قلنا : يكون ما صدق عليه واحدا ، وأما المفهوم فلا ؛ وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى

تنبية : نقل عن الحكماء أنهم قالوا : ذاته وجوده المشترك بين جميع الموجودات ؛ ويمتاز عن غيره بغيره سلبى ؛ وهو عدم عروضه للغير ، فإن وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ، ووجوده ليس كذلك . وهذا بطلانه ظاهر ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم ؛ بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه ؛ فأنهما قالوا : الوجود المشترك الذى هو الكون فى الاعميان - زائد على ماهيته تعالى بالضرورة ، وأنما هو مقارن لوجود خاص ؛ هو المبحث

المقصد الثالث : فى ان وجوده نفس ماهيته أو زائد ، وأنه مساو لوجود الممكنات أو مخالف . وقد تقدم فى الأمور العامة ما فيه كفاية

المرصد الثانى فى تنزيهه : وهى الصفات السلبية . وفيه مقاصد

المقصد الأول : أنه تعالى ليس فى جهة ولا فى مكان . وخالف فيه المشبهة

وخصصوه بجهة الفوق. ثم اختلفوا. فذهب محمد بن كرام إلى أن كونه في الجهة
ككون الأجسام فيها، وهو مماس للصفحة العليا من العرش، ويموز عليه الحركة
والانتقال وتبدل الجهات، وعليه اليهود بحثوا، العرش يسط من تحته اطيط
الرحل الحديد، وأنه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع. وزاد بعض
المشبهة كحضر وكهس واحد المجبى: ان المخلصين يمانقونه في الدنيا والآخرة
ومنهم من قال: محاذ للعرش غير مماس له فليل : بمسافة متناهية. وقيل
غير متناهية

ومنهم من قال : ليس ككون الأجسام في الجهة . لنا وجوه :-
الأول : لو كان في مكان لم قدم المكان ، وقد برهنا أن لا قدم سوى الله
تعالى، وعليه الاتباق

الثاني : المتمكن محتاج إلى مكان، والمكان مستغن عن المتمكن
الثالث : لو كان في مكان فاما في بعض الاحياز أو في جميعها ، وكلاهما باطل
أما الأول فلتساوى الاحياز ونسبته اليها، فيكون اختصاصه ببعضها ترجيحاً بلا
مرجح، أو يلزم الاحتياج في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير. وأما الثاني .
فلا أنه يلزم تداخل المتحيزين وأنه محال بالضرورة. وأيضا: فيلزم مخالطته لتأذورات
العالم. تعالى عن ذلك علوا كبيرا

الرابع : لو كان جوهرًا فاما ألا ينقسم أو ينقسم. وكلاهما باطل . أما الأول
فلا أنه يكون جزءاً لا يتجزأ ، وهو أحقر الاشياء ، تعالى عن ذلك . وأما
الثاني فلا أنه يكون جسماً وكل جسم مركب، وقد مر أنه ينافي الوجوب الذاتي
وأيضا: فقد بينا أن كل جسم محدث ؛ فيلزم حدوث الواجب
وربما يقال. لو كان جسماً لتمام بكل جزء علم وقدره ؛ فيلزم تعدد الالهة. وهذا
المستدل يلزم أن الانسان الواحد علماء قادرين أحياء
وربما يقال. لو كان متحيزا لكان مساويا لساير المتحيزات ، فيلزم اما قدم

الاجسام أو حدوثه ، وهو بناء على تماثل الاجسام
وربما يقال لو كان متحيزا لماوى الاجسام فى التحيز، ولا بد من أن يخالفها
بغيره قبلزم التركيب . وقد علمت ما فيه احتج الخصم بوجوده :
الأول : ضرورة العقل تجزم بأن كل موجود فهو متحيز ، أو حال فيه
والجواب : منع الضرورة ، وإنما ذلك حكم الوهم ، وإنه غير مقبول ، وربما يستعان
فى تصويره بالإنسان الكلى ، وعلمنا به .

الثانى : كل موجودين فاما أن يتصلا أو ينفصلا ، فهو ان كان متصلا بالعالم
فتحيز ؛ وإن كان منفصلا عنه فكذلك والجواب : منع الحصر وهو من الطراز الأول
الثالث : إنه اما داخل العالم أو خارج العالم ، وألا داخله ولا خارجه ، والثالث
خروج عن المعلوم ، والأولان فيهما المطلوب والجواب . أنه لا داخل ولا خارج
الرابع . الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره ، والقائم بنفسه هو
المتحيز بالذات ، والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو قائم بنفسه فيكون متحيزا
بذاته . والجواب . منع التفسيرين وقد يقال فى تقريره .

أجمعنا أن له تعالى صفات قائمة بذاته ، ومعنى القيام للتحيز تبعا .
الخامس . الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من الآيات والأحاديث
نحو قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى . وجاء ربك والملك صفا صفا .
فان استكبروا فالتدبر عند ربك . اليه يصعد الكلم الطيب . تعرج الملائكة
والروح إليه . هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام . أأنتم من
فى السماء أن يخسف بكم الأرض . ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى .)
وحديث النزول ، وقوله عليه السلام للجارية الخرساء . ابن الله ؟ فأشارت الى السماء
فقرر ، فالحؤول والتقرير يشعران بالجهة . والجواب . أنها ظواهر غشبية لا تعارض
اليقينات ، ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن ؛ فتؤول الظواهر
إما اجالا ويفوض تفصيلها الى الله ؛ كما هو رأى من يقف على الآلهة ؛ وعليه

أكثر السلف كما روى عن أحمد: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والبحث عنها بدعة. وأما تفصيلاً كما هو رأى طائفة فنقول: الاستواء الاستيلاء نحو. قد استوى عمرو على العراق. والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام، كما يقال: فلان قريب من الملك، وجاء ربك أى أمره. واليه يصعد الكلم الطيب أى يرتضيه. فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال. ومن فى السماء أى حكه، أو سلطانه، أو ملكه موكل بالعذاب. وعليه فقس

المقصد الثانى :- فى أنه تعالى ليس بجسم، وذهب بعض الجهال الى أنه جسم فالكرامية: قالوا هو جسم أى موجود، وقوم قالوا: هو جسم أى قائم بنفسه، فلانزاع معهم الا فى التسمية، ومأخذها التوقيف ولا توقيف، والجسمه قالوا: هو جسم حقيقة، فقبل من لحم ودم كقائل ابن سبأ، وقيل نور يتلألأ كالديكئة البيضاء، وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه

ومنهم من يقول: انه على صورة انسان، فقبل شاب أمرد جعد قطط، وقيل شيخ أشمط الرأس واللحية، تعالى الله عن قول المبطلين

والمعتمد فى بطلانه: أنه لو كان جسماً لكان متحيزاً، واللازم قد ابطالناه، وأيضاً يلزم تركبه وحدوثه. وأيضاً: فان كان جسماً لا تصف بصفات الاجسام أما كلها فيجتمه الضدان، أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح. أو الاحتياج. وأيضاً فيكون متناهما، فيتخصص بمقدار وشكل، واختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون لتخصص، ويلزم الحاجة، وحجتهم ما تقدم. والجواب الجواب

المقصد الثالث: أنه تعالى ليس جوهرًا ولا عرضاً أما الجوهر: أما عند المتكلم فلأنه المتحيز وقد ابطالناه. وأما عند الحكيم فلأنه ماهية اذا وجدت فى الاعدان كانت لافى موضوع، وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته، ووجود الواجب نفس ماهيته. وأما العرض: فلا احتياجه إلى محله

المقصد الرابع : أنه تعالى ليس في زمان . هذا مما اتفق عليه أرباب المثل ولا نعرف فيه لاه قلاء خلافاً . أما عند الحكماء : فلأن الزمان مقدار حركة المحدد فلا يتصور في لا تعلق له بالحركة والجهة . وأما عندنا : فلا نه متجدد بقدر به متجدد فلا يتصور في اقديم ، فأى تفسير فسر به امتنع ثبوته لله تعالى

تنبيه : يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى أو الذاتى ؛ فتقدم البارى سبحانه عليه ليس تقدما زمانيا ، وان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين ، ولا تقدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان ، وأنه يبسط العذر في ورود ماورد من الكلام الازلى ، بصيغة الماضى ولو في الامور المستقبلة .

وهنا أسرار آخر لا ابوح بها فقة بقطنتك

المقصد الخامس : في أنه تعالى لا يتحد بغيره ، لما علمت فيما تقدم من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا ، وأنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره ، لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية ، وأنه ينفي الوجوب ، وأيضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه ، وإلا احتاج اليه لذاته ولم قدم المحل . وأيضا : فان المحل ان قبل الانقسام لم انقسامه وتركبه واحتياجه الى أجزائه ، وإلا كان أحقر الاشياء ، وأيضا . فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول ، والاجسام متساوية في القبول ، وانما التخصيص للفاعل المختار ؛ فلا يمكن الجزم بعدم حلو له في البقعة والنواة ، وأنه ضرورى البطان ، والخصم معترف به . وربما يحتج عليه بان معنى حلو له في الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل ؛ فيلزم كونه متحيزا وفي جهة ، وقد ابطناه ، وقد عرفت ضعفه ، كيف وأنه يقتض بصفاته تعالى ؟

تنبيه : كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره ، لان الانتقال لا يتصور على الصفات ، وانما هو من خواص الدوات لا مطلقا ؛ بل الاجسام

واعلم أن المخالف في هذين الاصلين طوائف :-

الأولى النصارى : وضبط مذهبهم . أنهم إما أن يقولوا بانحداد ذات الله

بالمسيح، أو حلول ذاته فيه، أو حلول صفته فيه، كل ذلك إما يبدنه أو ينمسه ، وإما لا يقولوا بشيء من ذلك . وحينئذ : فاما أن يقولوا اعطاه الله قدرة على الخلق ، أولا ، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات ، وسماه ابنا تشريفا ، كما سمي ابراهيم خليلا ، فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير ، فالسنة الأولى باطلة لما بينا ، والسابع لما سنبينه أن لا مؤثر إلا الله . وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب !

الثانية : النصيرية والاسحاقية من الشيعة قالوا : ظهور الروحاني بالجنانى لا ينكر ، ففي طرف الشر كالشياطين ، وفي طرف الخير كالملائكة ، فلا يتمتع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين ، وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكلمهم ؛ وهو العترة الطاهرة ؛ وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الأئمة ، ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهة على أئمتهم

الثالثة : بعض المتصوفة : وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد . والضبط ما ذكرناه في قول النصارى . ورأيت من ينكره ويقول . إذ كل ذلك يشعر بالعمية ، ونحن لا نقول بها . وهذا العذر أشد من الجزم

المقصد السادس : في أنه تعالى يتمتع بأنه يقوم بذاته حادث ، ولا يد أولامن تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفى والاثبات على شيء واحد فنقول :- الحادث . الموجود بعدالعدم ، وأما مالا وجوده وتجدد . ويقال له متجدد ، ولا يقال له حادث . فثلاثة :-

الأول الأحوال : ولم يميز تجدها إلا أبو الحسين فانه قال يتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات . الثانى الاضافات : ويميز تجدها اتفاقا . الثالث السلوب : فأنسب إلى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى به امتنع تجده ، والإجاز . إذا عرفت هذا فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث ؛ فمنه الجمهور . وقال المجوس كل حادث قائم به . والكرامية . بل كل حادث يحتاج اليه في الایجاز .

فَقِيلَ هُوَ الْإِرَادَةُ، وَقِيلَ كَرِهَ. وَاتَّفَقُوا أَنَّهُ يُسَمَّى حَادِثًا، وَمَا لَا يَقُومُ بِذَاتِهِ مُحَدَّثًا
فَرَقًا بَيْنَهُمَا. لَنَا وَجُوهٌ ثَلَاثَةٌ:—

الأول : لَوْ جَازَ قِيَامُ الْحَادِثِ لَجَازَ إِزَالُهُ وَالْإِزَالَةُ بَاطِلٌ . أَمَّا الْمُلَازِمَةُ فَلَأَنَّ
الْقَابِلِيَّةَ مِنْ لَوَازِمِ الذَّاتِ ؛ وَإِلَّا لَزِمَ الْإِنْقِلَابُ مِنَ الْإِمْتِنَاعِ الدَّائِي إِلَى الْإِمْكَانِ
الدَّائِي . وَأَيْضًا : فَتَكُونُ الْقَابِلِيَّةُ طَارِئَةً عَلَى الذَّاتِ ؛ فَتَكُونُ صِفَةً زَائِدَةً وَيَلْزَمُ
التَّسَاسُلُ ، وَإِذَا كَانَتْ مِنْ لَوَازِمِ الذَّاتِ امْتَنَعَ انْفِكَائُهَا عَنْهَا فَتَدُومُ بِدَوَامِهَا ، وَالذَّاتُ
أَزَلِيَّةٌ ، فَكَذَا الْقَابِلِيَّةُ وَهِيَ تَقْتَضِي جَوَازَ اتِّصَافِ الذَّاتِ بِهِ أَزَلًا ؛ إِذْ لَا مَعْنَى لِلْقَابِلِيَّةِ
إِلَّا جَوَازُ الْإِتِّصَافِ بِهِ . وَأَمَّا بَطْلَانُ الْإِزَالَةِ فَلَأَنَّ الْقَابِلِيَّةَ لِنِسْبَةِ تَقْتَضِي قَابِلًا
وَمَقْبُولًا . وَصَحَّتْهَا أَزَلًا تَمْتَلِزُ صِحَّةَ الطَّرْفَيْنِ أَزَلًا . فَيَلْزَمُ صِحَّةُ وَجُودِ الْحَادِثِ
أَزَلًا هَذَا خَلْفَ . الثَّانِي : صِفَاتُهُ تَعَالَى صِفَاتِ كَيْلٍ ، تَخْلُوهُ عَنْهَا تَقَعُ .

الثالث : أَنَّهُ تَعَالَى لَا يَتَأَثَّرُ عَنْ غَيْرِهِ . وَيُمْكِنُ الْجَوَابُ :

عَنِ الْأَوَّلِ . بَأَنَ الْإِزَالَةَ صِحَّةُ الْحَالِ صِحَّةُ الْإَزَلِيَّةِ . فَأَيُّ أَحَدِهِمَا مِنْ
الْآخَرِ ، إِذْ لَوْ لَزِمَ لَزِمَ فِي وَجُودِ الْعَالَمِ وَإِجْبَادِهِ . لَا يَقَالُ : الْقَابِلِيَّةُ ذَاتِيَّةٌ دُونَ
الْقَاعَالِيَّةِ ؛ لِأَنَّا نَقُولُ : الْكَلَامُ فِي قَابِلِيَّةِ الْفِعْلِ

وَعَنِ الثَّانِي : لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ثَمَّةُ صِفَاتِ كَيْلٍ مُتَلَحِّقَةٌ لَا يُمْكِنُ بِقَاوُضِهَا ،
وَكُلٌّ لَاحِقٌ مِنْهَا بِمَشْرُوطٍ بِالسَّابِقِ ، فَلَا يَنْقُطُ عَنِ الْكَمَالِ الْمُمْكِنِ لَهُ إِلَّا إِلَى كَيْلٍ
آخَرَ وَلَا يَلْزَمُ الْخُلُوعُ ؛ وَأَمَّا الْخُلُوعُ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا ، فَمَا لَا مُمْتِنَاعَ بِقَابِهَا ، وَلَا نَسْلَمَ
امْتِنَاعُ الْخُلُوعِ عَنْ مِثْلِهِ ، وَإِمَّا لِأَنَّهُ لَوْلَمْ يَخْلُ عَنْهُ لَمْ يُمْكِنَ حَصُولُ غَيْرِهِ ؛ فَيَلْزَمُ فَقْدُ
كَيْلَاتٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ ، فَكَانَ فَقْدُهُ لِحَصِيلِ كَيْلَاتٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ هُوَ الْكَمَالُ بِالْحَقِيقَةِ .
وَعَنِ الثَّالثِ : وَهُوَ أَنَّكَ إِنْ أَرَدْتَ بِتَأَثُّرِهِ عَنْ غَيْرِهِ حَصُولَ الصِّفَةِ لَهُ بَعْدَ
إِنْ لَمْ يَكُنْ فَهُوَ أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ ، وَإِنْ أَرَدْتَ أَنَّ هَذِهِ الصِّفَةَ تَحْصُلُ فِي ذَاتِهِ مِنْ
فَاعِلٍ غَيْرِهِ ، فَمِنْ نَوْعٍ ؛ لَجَوَازِ أَنْ يَكُونَ مُقْتَضَى لِدَاتِهِ ؛ إِمَّا عَلَى سَبِيلِ الْإِجْبَابِ لِمَا
ذَكَرْنَا مِنَ التَّرْتِبِ ، وَإِمَّا عَلَى سَبِيلِ الْإِخْتِيَارِ ، فَكَمَا أَوْجَدَ سَائِرَ الْمُحَدَّثَاتِ يَوْجَدُ

الحادث في ذاته، وربما يقال. لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده، وضد الحادث حادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث: وهذا يبتنى على أربع مقدمات. الأولى: إن لكل صفة حادثة ضدا. الثانية: ضد الحادث حادث.

الثالثة: الذات لا تخلو عن الشيء وضده.

الرابعة: ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

والثلاث الأول مشكلة، والرابعة إذا تمت تم الدليل الثاني. احتج الخفم بوجوده الأول: الاتفاق على أنه متكلم سميع بصير، ولا تتصور إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر، وهي حادثة. قلنا: تعلقه، وإبه اضافة.

الثاني: المصحح للقيام به، إما كونه صفة فيعم، أو مع وصف التقدم، وهو كونه غير محبوق بالعدم، وإبه سلب لا يصلح جزءا للعنصر. قلنا: المصحح هو حقيقة الصفة القديمة، وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها.

الثالث: إنه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن، وطالما بأنه وجد بعد أن كان طالما بأنه سيوجد. قلنا: التغير في الإضافات. قالت الكرامية: أكثر العقلاء يوافقوننا فيه وإن أنكروه باللسان، فإن الجبائية قالوا بإرادة وكرهه حادثين لافي محل؛ لكن المريديّة والكراهية حادثتان في ذاته، وكذا السامعية والمبصرية تحدث بمحدث المسموع والمبصر. وأبو الحسين يثبت علوما متجددة. والأشعرية يثبتون النسخ وهو إمارف الحكم أو انتهاءه، وهما عدم بعد الوجود. والفلاسفة اثبتوا الإضافات مع عروض لمعية والتبعية. والجواب: أن التغير في الإضافات كما تقدم في تحرير محل النزاع، والحكماء لا يثبتون كل اضافة، فلا يرد عليهم الازام. تنبيه: الصفات حقيقية محضة كالمواد والبياض. وذات اضافة كالعلم والقدرة، وإضافية محضة كالمعية والتبعية. ولا يجوز التغير في الأول مطلقا، ويجوز في الثالث مطلقا، والثاني لا يجوز التغير فيه ويجوز في تعلقه.

المقصد السابع: اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض

المحسوسة ، كالطعم واللون والرائحة والألم ، وكذا اللذة الحسية . وأما اللذة العقلية فنفاها المليون ، وأثبتها الفلاسفة قالوا : اللذة ادراك الملائم ، فمن ادرك كالا في ذاته التذبه وذلك ضرورى ثم إن كاله تعالى أجل الكمالات ، وادراكه أقوى الادراكات ، فوجب أن تكون لذته أقوى اللذات . والجواب : لانعلم أن اللذة نفس الادراك كما مر ، وإذا كان سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ، ووجود السبب لا يكفى دون وجود القابل ، وإن سلم فلم قلت إن ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة ؟

المرصد الثالث فى توحيدہ تعالى

وهو مقصد واحد . وهو انه يتمتع بوجود الهين

اما الحكماء : فقالوا يتمتع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته لوجهين : الأول : لو وجد واجبان - وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمييزا بتعين ؛ لامتناع الاثنيتية بدون الامتياز بالتعين ؛ فيلزم تركيبهما وانه محال ، وهو مبنى على أن الوجوب وجودى ، فان صح لهم ذلك تم الدست ، ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ، وكون التعين أمرا ثبوтия ؛ إذ قد فرغنا عنهما .

الثانى : الوجوب هو المقتضى للتعين فيمتنع التعدد . أما الأول : فاذ لولاه ظاما أن يستلزم التعين لوجوب ، فيلزم تأخره ويلزم الدور ، أو لا يستلزم ؛ فيجوز الاتفكك بينهما ؛ فيجوز الوجوب بلا تعين : وانه محال . والتعين بلا وجوب فلا يكون واجبا لذاته . وهو أيضا بناء على كون الوجوب ثبوтия . واما الثانى : فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعنيها ينحصر نوعها فى شخص

واما المتكلمون : فقالوا يتمتع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين الأول : لو وجد الهان قادران لكان نسبة المقدورات اليهما سواء ؛ إذ المقتضى

للقدرة ذاتهما ، وللمقدورية الامكان ، فمستوى النسبة ، فإذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين ، فاما هما ، وانه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين ، واما باحدهما ويلزم التراجع بلا مرجح .

الثاني : اذا أراد احدهما شيئا فاما أن يتمكن من الآخر أرادة ضده ، أو يمتنع ، وكلهما محال . أما الأول : فلانا نقرض وقوع ارادته له ؛ لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال ؛ فيلزم إما وقوعهما معا ، فيلزم اجتماع الضدين ، واما لا وقوعهما فيلزم ارتقاعهما ، فيلزم عجزهما ، وأيضا ؛ فإذا فرض في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لم المحال : واما وقوع احدهما دون الآخر ، فلهذا لا يقع مراده لا يكون قادرا . وأما الثاني : فلأن ذلك الشيء لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به ، فلهذا امتنع تعلق قدرته به ظالمان عنه هو تعلق قدرة الآخر ، فيكون هذا عاجزا ، وهذا خلف .

واعلم انه لا يخالف في هذه المسألة الا الثنوية ، فانهم قالوا : نحمد في العالم خير كثيرا وشرا كثيرا ، وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة ، فكلن فاعل . والجواب : منع قولهم : الواحد لا يكون خيرا شريرا . اللهم إلا أن يراد بالخير من يغلب خيره ، وبالشري من يغلب شره ، كما ينبغي عنه ظاهر اللغة . لكنه غير ملازم ، فلا يفيد ابطاله ثم بعد يقال لهم الخير : ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير ، وإن لم يقدر عليه فهو عاجز ، فتعارض خطا بهم بخطا به أحسن من ذلك مآلا وأكثر اقناطا .

المرصد الرابع : في الصفات الوجودية . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في اثبات الصفات على وجه عام

ذهب الاشاعرة : إلى أن لصفات زائدة ، فهو عالم بعلم ، قادر بقدره ، مريد بإرادة ، وعلى هذا . وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفيها مع خلاف للشيعة في اطلاق الاسماء المحسني عليه ، والمعترلة لهم تفصيل يأتي في كل مسألة . احتج الاشاعرة بوجوه :

الأول : ما اعتمد عليه القدماء ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، فإن العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا ، وقد عرفت ضعفه . كيف والخصم قائل باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا ؟ وقد يمنع ثبوتها في الشاهد ، بل الثابت فيه العالمية والقادرية والمريديّة

الثاني : لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يقد حملها على ذاته ، وكان قولنا الله الواحد بمثابة حمل الشيء على نفسه ، واللازم باطل . وفيه نظر : فانه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات ، وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا . نعم لو تصورا بتحقيقتهما وأمكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب ، ولكن أنى ذلك ؟

الثالث : لو كان العلم نفس الذات ، والقدرة نفس الذات ، لكن العلم نفس القدرة ؛ فكان المفهوم من العلم والقدرة واحدا ، وانه ضروري البطلان . وهذا من النمط الأول . والاراد هو الاراد . احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة لكان فاعلا لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلها ، وقد تقدم بطلانه . والجواب : لانسلم بطلانه ، وقد تقدم الكلام عليه . واحتج المعتزلة بوجوه : الأول : مامر أن اثبات القدماء كفر ، وبه كفرت النصارى . والجواب : مامر من أن الكفر اثبات ذوات قديمة لاذات وصفات

الثاني : عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج إلى الغير . والجواب : أن العالمية عندنا ليست أمرا وراء قيام العلم به فيحكم عليها بأنها واجبة ، وان سلم فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها ، فذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة ، فانه نفس المتنازع فيه ، وان اردتم انها واجبة لذاتها فيطلانه ظاهر

الثالث : صفته صفة كمال ، فيلزم أن يكون ناقصا لذاته ، مستكملا بغيره ، وهو باطل انفا . والجواب : ان اردتم باستكمالها بالغير ثبوت صفة الكمال فهو جائز عندنا ، وهو المتنازع فيه ، وان اردتم غيره فصوروه ثم بينوا لزومه !

المقصد الثانى : فى قدرته . وفيه بحثان :

البحث الاول : فى أنه تعالى قادر ، والا لزم أحد الأمور الأربعة :
إما نفى الحادث ، أو عدم استناده إلى المؤثر ، أو التسلسل ، أو تختلف
الآثر عن المؤثر ، وبطلان الوازم دليل بطلان المزوم . بيان الملازمة : انه
إما أن لا يوجد حادث أو يوجد ، فان لم يوجد فهو الأمر الاول ، وان وجد
فاما ألا يستند الى مؤثر أو يستند ، فان لم يستند فهو الثانى ، وان استند فاما
ألا ينتهى إلى قديم أو ينتهى ، فان لم ينته فهو الثالث ، وان انتهى فلا بد من
قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل فيلزم الرابع
وان شئت قلت : لو كان البارئ تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث ، والثالث
باطل ، وبيان الملازمة - لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلل .

واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم بأحد طريقين .

الاول : أن يبين حدوث ماسوى الله تعالى ، وانه لا يجوز قيام حوادث

متعاقبة لانهاية لها بذاته

الثانى : أن يبين فى الحادث البومى أنه لا يستند الى حادث مسبق بآخر
لا إلى نهاية محفوظا بحركة دأعة . وأنت بعد احاطتك بما تقدم خليك بأن
يسهل عليك ذلك . احتج الحكماء بوجوه :-

الاول . تعلق القدرة بأحد الضدين ، إما لذاتها فيستغنى الممكن عن
المرجح ، وانه يسد باب اثبات الصانع . وأيضا . يلزم قدم الآثر . وإما لانها
فيحتاج إلى مرجح ، ويلزم التسلسل . والجواب . ان تعلقها انما هو بذاتها ، كما
بيننا فى طريق الهارب وقد حى العطشان . قولكم : فيستغنى الممكن عن المرجح
قلنا . لا يلزم من ترجيح القادر لأحد مقدوره بلا مرجح ترجح أحد طرفي
الممكن فى حد ذاته من غير المرجح . وبالجلة . فالترجيح بلا مرجح أى بلا
داعية ، غير الترجيح بلا مرجح أى بلا مؤثر أصلا ؛ مغايرة ظاهرة . ولا

يلزم من صحته صحته وربما يقال . الفعل مع الداعي أولى بالوقوع ، ولا ينتهي الى الوجوب ، وقد عرفت ضعفه ، قولكم : يلزم قدم الاثر . قلنا : ممنوع ، وانما يلزم في الموجب الذي إذا اقتضى شيئاً لذاته اقتضاه دائماً ، إذ نسبتبه الى الازمنة سواء ، وأما القادر فيجوز أن تتعلق قدرته بالاجداد في ذلك الوقت دون غيره . فان قيل : اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل ، فإى فرق بين الموجب والمختار ؟ قلت : انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ، ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به ، لا وجوب ذاتي ، ولا يمتنع عقلاً تعلق قدرته بالفعل بدلاً من الترك وبالعكس . فان قيل : القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء ، والعدم غير مقدور ، لأنه لا يصلح أثراً . قلنا : لأنه لم أن العدم غير مقدور ، وانه لا يصلح أثراً ، وإن سلمناه فالقادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، لا ان شاء فعل العدم . فروع على اثبات القدرة عندنا : —

الأول : القدرة قديمة والا كانت واقعة بالقدرة لما مر وزم التسلسل .
الثاني : أنها صفة واحدة والا لاستندت الى الذات إما بالقدرة أو بالاجباب وكلاهما باطل . اما الأول : فلان القديم لا يستند الى القدرة . واما الثاني : فلأن نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء ، فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض ، فلو تعددت لزم ثبوت قدر غير متناهية وهذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد .

الثالث : قدرته تعالى غير متناهية : اما ذاتاً فلأن التناهي من خواص الكم ولا كمئة ، واما تعلقاً فعناه أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره ، وإن كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهياً فتعلقها بمتناهية بالفعل غير متناهية بالقوة . وهذه الاحكام مضطردة في الصفات كلها فلا نكرها .

تنبيه : القدرة صفة زائدة لما بينا . وقد يحتج المعترلة على نفيه بوجهين :

الأول : القدر في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام، والحقك المشترك يجب تعليله بالعلّة المشتركة ولا مشترك سوى كونها قدرة؛ فلو كان الله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام . والجواب : أن التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد . ثم لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة؟ وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود .

الثاني : القدر في الشاهد مختلفة، ففي الغائب إن كانت مثلها لم تصلح لخلق الاجسام، وإلا لم يكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها البعض، فلم تصلح لذلك. والجواب : منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها البعض. البحث الثاني : في أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات، والدليل عليه: ان مقتضى القدرة الذات ، والمصحح للعقدورية الامكان، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء ، وهذا بناء على ما ذهب إليه أهل الحق ؛ من أن المعدوم ليس بشيء، وانما هو نفي محض لا امتياز فيه ولا تخصيص خلافا للمعزلة ولا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء، والالم بمنع اختصاص البعض البعض بمقدوريته دون بعض كما يقوله الخصم .

واعلم أن المخالفين في هذا الاصل وهو أعظم الأصول فرق :-
الأولى الفلاسفة : قالوا إنه واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثران والصادر عنه العقل الأول، والبواق صادرة عنه بالوسائط كما شرحناء، والجواب: منع قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

الثانية المنجمون ومنهم الصائغية . قالوا: الكواكب هي المدرات أمرا لدوران الحوادث السفلية مع مواضعها في البروج وأوضاعها بعضها إلى البعض، وإلى السفليات، وأظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول، وتأثير الطوالع والجواب : ان الدوران لا يفيد العلية، سيما إذا تحقق التخلّف، وإذا قام البرهان

على تقيضه . كيف ونقول لهم : قد ادعيتهم أن الافلاك بسيطة، فاجزاءها متساوية فلا يمكن جعل درجة حرارة أو نيرة أو نهارية، وأخرى باردة أو مظلمة أو ليالية الاتحكما بمحتا : ثم نردد ونقول : الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام لما ذكرناه، والابطل علم الهيئة، اذ ميناه : ان الفلك بسيط، لحر كاته بسيطة، والحركات المختلفة تقتضى محركات مختلفة كما عرفت، واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام، لانها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم، وإلا فلا أوج ولا جضيض ولا وقوف ولا رجوع ، فكيف يثبت لها أحكام؟ لا يقال : الافلاك وان كانت بسيطة فالبروج مكوكبة والعبرة بقرب كواكبها الثابتة وبعدها ومسامتتها وعدمها . لانا نقول: البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذى لا كوكب فيه على رأيهم ، ثم اختصاص كل كوكب بحوزه ببطل بساطة الافلاك . فيعود الاشكال

الثالثة الثنوية : ومنهم المجوس . قالوا : انه تعالى لا يقدر على الشرير ولا لئلا كان خيرا شريرا معا . والجواب : اما نلزم التالى، وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنزير لاحد أمرين . اما لانه يوم أن يكون الشر غالبا في فعله ، كما يقال فلان شرير، أى ذلك مقتضى نميزته والغالب على هجيراه ، وإما لعدم التوقيف بأسماء الله تعالى توقيفية

الرابعة النظام ومتبعوه : قالوا . لا يقدر على التبجح، لانه مع العلم بقبحه سفه ، ودونه جهل ، وكلاما نقص . والجواب . انه لا تبجح بالنسبة اليه فان الكل ملكه ، وان سلم . فعنايته عدم الفعل لوجود الصارف ، وذلك لا ينفى القدرة

الخامسة الباطني ومتابعوه : قالوا . لا يقدر على مثل فعل العبد ؛ لانه اما طاعة أو معصية ، أو سفه . والجواب . أنها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا ، وأما فعله تعالى فنزده عن هذه الاعتبارات ، وهو خال عن الغرض كماثر أفعاله ، ولا يلزم العبث

السادسة الحبابية : قالوا . لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع . وهو

انه لو أراد الله تعالى فعلا ، وأراد العبد عدمه ، لم إما . وقوعهما فيجتمع
التيقضان ، أولا وقوعهما فيرتقم التقيضان ، أو وقوع أحدهما لا قدرة للآخر .
لا يقال . يقع مقدور الله ؛ لأن قدرته أعم . لانا نقول معنى كون قدرته أعم
تعلقها بغير هذا المقدور ، ولا أثر له في هذا المقدور ، فهما في هذا المقدور سواء .
والجواب . أنه مبني على تأثير القدرة الحادثة ، وقد بينا به لانه . فراجع ما تقدم
المقصد الثالث في علمه تعالى . وفيه بحثان :-

البحث الأول في اثباته . وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء ، وإنما تفاه
شردمه لا يعابهم ، وسنذكره . لكن المسلك مختلف . أما المتكلمون فلم يمسلكوا :
الأول : ان فعله تعالى متقن ، وكل من فعله متقن فهو عالم ، أما الأول
فظاهر لمن نظر في الافاق والاتس ، وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات ، سيما
في الحيوانات وماهديات اليه من مصالحها ، وأعطيت من الآلات المناسبة لها ،
ويعين على ذلك علم التشریح ، ومنافع خلقة الانسان وأعضائه التي قد كسرت
عليها المجلدات : وأما الثاني فضروري ، وينبئ عليه أن من رأى خطأ حسنا ،
يتضمن ألفاظا عذبة رشيقة ، تدل على معان دقيقة موقفة ، علم بالضرورة أن
كاتبه عالم ، وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى
أن يجزم بأنه عالم . فان قيل : المتقن ان أردت به الموافق للمصلحة من جميع
الوجوه فمنوع ؛ اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على
مقدمة ما ، ويمكن تصويره على وجه أكمل . أو الموافق من بعض الوجوه ،
فلا يدل على العلم . أو أمثالنا ، فبينه لنا ، وكيف وانه منقوض بفعل النحل
لتلك البيوت المسدسة بلا فرجار ومسطر ؟ واختيارها للعسدر لأنه أوسع
من المربع . ولا يقع بينهما فرج كما بين المدورات ومساوها ، وهذا لا يعرفه إلا
الحذاق من أهل الهندسة . وكذلك العنكبوت ، تنج تلك البيوت بلا آلة
مع أنه لا علم لها . والجواب : عن الاول . أن المراد ما نشاهده من الصنيع

الغريب والترتيب العجيب ، وتوضيحه . ماذكرنا في مثال الكتابة والخطاب ؛ إذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل ، حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منهم لم يدل على علم . وعن الثاني : انا لانسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله ، لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما ، أو يلهمهما حالا خالا مما هو مبدأ لذلك

الثاني : أنه تعالى قادر ، لما مر ، وكل قادر فهو عالم . لا يقال . قد يصدر عن النائم والغافل فعل قليل اتفاقا . وإذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه ؛ لأن حكم الشيء حكم مثله ، لا نأقول . لانسلم الملازمة إذ الضرورة فارقة وأما الحكماء فلهم أيضا مسلكان :

الاول : انه مجرد ، وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات ، وقد برهننا على المقدمتين الثاني : انه تعالى يعقل ذاته ، وإذا عقل ذاته عقل ماعده . أما الاول . فلأن التعقل حضور الماهية المجردة للشيء المجرد وهو حاصل في شأنه . وأما الثاني : فلأنه مبدأ لما سواه ، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . ويرد على الاول . منع الكبرى ، وبرهانه قد مر ضعفه . وعلى الثاني . انا لانسلم ان التعقل ماذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك مالم يقم عليه برهان ؛ إذ غايته أنهم يعنون بالتعقل ذلك ولكن من أين لهم ان الحالة التي نجدها من أنفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك ؟ لا بد له من دليل ، سلمناه .. لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير ؟ سلمناه . لكن لانسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، وإلا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القرينية والبعيدة ، نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء وعلم انه علة له ، وانه موجود ، وانه يلزم من وجود العلة وجود المعلول ، فلم قلتم ان ذلك حاصل له ؟

تنبية : مسلكا المتكلمين . يفيد ان العلم بالجزئيات ؛ لأن الجزئيات صادرة عنه على صفة الاتقان ، ومقدورة له . وأما مسلكا الحكماء . فلا يوجب ان

الا علما كليا ؛ لأن ما علم بماهيته أو بعلمته يعلم كليا ، فإن المعلوم ماهيته كذا إما وحدها ، أو مع كونها معللة بكذا ، والماهية كلية ، وكونها معللة بكذا كلى ، وتقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية .

البحث الثانى : ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها ؛ الممكنة والواجبة والمنتهية ، فهو أعم من القدرة ؛ لأنها تختص بالممكنات ، دون الواجبات والمنتهيات ؛ لمثل ما مر فى القدرة ، وهو ان الموجب للعلم ذاته ، والمقتضى للمعلومية ذوات المعنومات ومفهوماتها ، ونسبة الذات الى الشكل سواء . والمخالف فى هذا الأصل فرق .

الأولى : من قال : انه لا يعلم نفسه ، لان العلم نسبة ، والنسبة لا تكون الا بين شيئين ، ونسبة الشيء الى نفسه محال . والجواب : منع كون العلم نسبة ، بل هو صفة ذات نسبة ، ونسبه الصفة الى الذات ممكنة سلمناه .. لكن لانعلم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية ، وكيف لا ، وأحدنا يعلم نفسه لا يقال ذلك لتركيب فى انفسه ؛ بوجه من الوجوه ، وكلامنا فى الواحد الحقيقى . لانا نقول . أحدنا لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب ، والا فلا يعلم الا أحد جزئيه ، فيكون العالم غير المعلوم ، فلا يعلم نفسه .

الثانية : من قال إنه لا يعلم شيئا أصلا ، والا علم نفسه ؛ إذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه ، وذلك يتضمن علمه بنفسه ، وقد بينا امتناعه . لا يقال . لانسلم أن من علم شيئا علم أنه عالم به ، والا لزم من العلم بشيء واحد العلم بأمر غير متناهية . لانا نقول . المدعى لزوم امكان علمه به ، فان من علم شيئا أمكنه أن يعلم أنه عالم به بالضرورة ، وإلا جاز أن يكون أحدنا عالما بالجمسطى والخروطات ، ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به ، وان التفت إلى ذلك ؛ بالغ فى الاجتهاد ، وذلك سفسطة . والجواب . انه إن امتنع منه تعالى علمه بنفسه ، نعتا الملازمة . قلنا . الضرورة فيمن يمكنه العلم بنفسه ، وان

امكن له منعنا بطلان التالى وأيضا فقد مر بطلان ماذكروه ؛ فى انه لا يعلم نفسه

الثالثة : من قال انه لا يعلم غيره ؛ لأن العلم بالشئ غير العلم بغيره ، والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء ، فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم ، فيكون فى ذاته كثرة غير متناهية ، والجواب : انه كثرة فى الاضافات والعلم واحد ، وذلك لا يمتنع

الرابعة : من قال انه لا يعقل غير المتناهى ؛ إذا المعقول متميز عن غيره وغير المتناهى غير متميز عن غيره ، والا لكان له حد به يتميز عن الغير ، فليس غير متناه . هذا خلف . والجواب : من وجهين :-

الاول : أنه معقول من حيث انه غير متناه . وفيه نظر ؛ لان ذلك امر واحد عارض لغير المتناهى ، وهو غير ماصدق عليه انه غير متناه ، والنزاع انما وقع فيه وبالجملة . فالنزاع فى غير المتناهى تفصيلا اجمالا

الثانى . المعقول كل واحد واحد ، وانه متميز عن غيره ، ولا يضر عدم تميز الكل . والحق أنا نقول . لانسلم أن المتميز له حد ونهاية ، وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه بالحد والنهاية ، وأنه ممنوع

الخامسة . من قال لا يعلم الجزئيات المتغيرة ، وإلا فاذا علم ان زيدا فى الدار الآن ثم خرج زيد ، فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس فى الدار ، أو يبقى ذلك العلم بمحاله ، والاول يوجب التغير والثانى الجهل . والجواب . من لزوم التغير فيه ؛ بل فى الاضافات . وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة بأن العلم بأنه وجد وسيوجد واحد ؛ فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن ، وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر لطرياق الغفلة عن الاول ، والبارى تعالى يمتنع عليه الغفلة ، فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد ، وهذا مأخوذ من قول الحكماء : علمه

تعالى ليس زمانيا ، فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل ؛ إذ الحال معناه زمان
حكى هذا ، والماضى زمان قبل زمان حكى هذا ، والمستقبل زمان بعد
زمان حكى هذا ، فمن كان علمه أزليا محيطا بالزمان لا يتصور في حقه حال ولا
ماض ولا مستقبل . وقد أنكر أبو الحسين البصرى ذلك . واحتج عليه بوجوه :
الأول : حقيقة أنه سيقع غير حقيقة انه وقع ، فالعلم به غير العلم به ؛
لأن اختلاف المتعلقين يستدعى اختلاف العلم بهما .

الثانى : ان شرط العلم بأنه وقع الوقوع ؛ وشرط العلم بأنه سيقع عدم
الوقوع ، فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما ، وقد يعبر عنه بأن من علم ان زيدا
سيدخل البلد غدا وجلس الى مجيء الغد في بيت مظلم فلم يعلم دخول غدا
لم يعلم أنه دخل البلد . نعم لو انضم اليه العلم بدخول غدا علم ذلك .
الثالث : يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع وبالعكس ؛ وغير المعلوم
غير المعلوم . وقد يعبر عن هذا بأن قبل الوقوع اعتقاد أنه سيقع علم ؛ واعتقاد
أنه وقع جهل ، وبعد الوقوع بالعكس ؛ فتفائرا .

الحادية : من قال لا يعلم الجيم ؛ بمعنى سلب الكل ؛ لا الملب الكلى ؛
إذ لو علم كل شيء ؛ فاذا علم شيئا علم علمه به ، وكذا علم علمه بعلمه ويلزم
التلسلل . والجواب : أنه تلسلل في الإضافات ، وأنه غير ممتنع ، كيف وأنه
قد يكون بعلمه نفس علمه ؟ كما ذهب اليه الامام والقاضى
تنبية : العلم صفة زائدة لما مر ، وانكره المعتزلة لوجوه :

الاول : لو كان له تعالى علم ، فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من
وجه واحد ، فيلزم تماثلهما ويلزم قدمهما أو حدوثهما . فان قيل : هذا لازم عليكم
في العمالية ؛ فما هو جوابكم فهو جوابنا . قلنا : طليته تعالى تعلق القات ؛
وطليتنا تعلق العلم ، فليسا من وجه واحد . والجواب : انه لا يلزم من الاشتراك

في وجهه المتعلق التماثل ؛ إذ المختلقات تفترك في لازم واحد : فان قيل : فبم يعرف تماثل العلوم ؟ قلنا : ان كان طريق آخر فذلك ، والا توقف . سلمنا التماثل ؛ ولكن لا يوجب الاشتراك في التقدم والحدوث كما في الوجود .

الثاني : إنه تعالى حالم بما لانهاية له ؛ فيلزم علوم غير متناهية . والجواب : ان التعدد في التعلقات ؛ وهي اضافية .

الثالث : يلزم علمه بعلمه ؛ وتسلسل . والجواب : انه في الاضافات .

الرابع : لو كان ذا علم لكان فوفه عليم ، ؛ واللازم باطل اتفاقا . بيان الملازمة قوله تعالى : وفوق كل ذي علم عليم . والجواب المعارضة بقوله . وماتحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه : ولا يحيطون بشئ من علمه ؛ إن الله عنده علم الساعة . كيف وانه لفظي يقبل التخصيص ؟

المقصد الرابع : في أنه تعالى حي : هذا مما اتفق عليه الكل لانه عالم قادر ؛ وقد اطلقوا أيضا عليه ؛ وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة ، لكن اختلفوا في معنى حياته ؛ لانها في حقنا ؛ إما اعتدال المازاج النوعي ؛ وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال ؛ ولا تتصور في حقه تعالى ؛ فقالوا : انما هي كونه يصبح أن يعلم ويقدر ؛ وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري ؛ من المعتزلة . وقال الجمهور : إنها صفة توجب صحة العلم ؛ إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم ترجيحاً بلا مرجح . واجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة ؛ فانه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل ؛ فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون بصفة أخرى .

والحق ان ذاته تعالى مخالفة للحقيقة لسائر الدوات ؛ فقد يقتضى الاختصاص بأمر ؛ وليس جعل ذلك علة صحة العلم أولى من جعلها نفس صحة العلم ؛ فمن أراد اثبات زيادة فعلية بالدليل .

المقصد الخامس : في أنه تعالى مرید : وفيه بحثان .

البحث الاول: في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها أولا ، ثم تقريرها
فقال الحكماء : ارادته نفس علمه بوجه النظام الا كمال . ويسمونه غاية .
وقال أبو الحسين : هو عامه ينفع في الفعل ، وذلك كما يجده كل طفل من
نفسه أن ظنه أو اعتقاده ينفع الفعل يوجب الفعل ، ويسميه بالداعية .

وقال النجار : إنه أمر عدى ، وهو عدم كونه مكرها

وقال الكعبي : هي في عمله العلم ، وفي فعل غيره الامر به .

وقال أصحابنا : أنها صفة ثلاثة مغايرة للعلم والقدرة ؛ توجب تخصيص
أحد المقدورين بالوقوع * واحتجوا عليه بأن الضدين نسبتهما إلى القدرة
سواء ؛ إذ كما يمكن أن يقع بها هذا يمكن أن يقع بها ذلك من غير فرق ؛ وكل
واحد منهما فرض فإن نسبتته إلى الاوقات سواء ؛ فكما يمكن أن يقع في وقته
القي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده ؛ فلا بد من مخصص ؛ والا لزم ترجيح
أحد المتساويين لا بمرجح ؛ وليس القدرة لاستواء نسبتها اليهما ؛ ولا العلم
لانه تبع الوقوع ؛ فلا يكون الوقوع تبعاله ؛ والا لزم الدور ؛ فاذا : هو
أمر ثالث وهو المطلوب . فان قيل : الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى
الضدين سواء ؛ فيعود الكلام فيها ويلزم التسلسل . قلنا : لا نسلم ذلك
بل تعلقها باحدهما لذاتها . لا يقال : فيجب ذلك الجانب ويمتنع الآخر ؛ فيلزم
سلب الاختيار . قلنا : وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار . وربما قال
الحكماء : لا نسلم أن كل علم فهو تبع للوقوع ؛ وإنما ذلك في العلم الاشعالي .
والاصحاب يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين .

البحث الثاني : ارادته تعالى قديمة ؛ إذ لو كانت حادثة لا حثاجت الى ارادة
أخرى ولزم التسلسل . وقالت المعتزلة : أنها حادثة قائمة بذاتها ؛ فكأنه مأخوذ
من قول الحكماء : انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض . وقالت الكرامية :
إنها حادثة قائمة بذاته تعالى ؛ ويعرف بطلانها بما ذكرنا .

خاتمة: قال الامام الرازي : كونه تعالى مريدا ، إما أن يكون نفس ذاته ؛ وهو قول ضرار ، وإما أمرا سلبيا ؛ وهو احد قولى النجار ؛ وإما ثبوتيا معللا بذاته ؛ وهو القول الآخر له ؛ وإما معللا بمعنى قديم ؛ وهو قول أصحابنا ؛ وإما بمعنى حادث . اما قائم بذاته تعالى ؛ وهو قول الكرامية ؛ أو موجود لافى محل ؛ وهو قول الجبائية من المعزلة ؛ أو قائم بذات غير ذات الله تعالى ؛ ولم نر أحدا ذهب اليه . ويبطل الأول أننا نعلمه ونشك فى كونه مريدا : والثانى لزوم كون الجداد مريدا : والخامس والسادس لزوم التسلسل ؛ والخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى . والسادس أنه يلزم عرض لافى محل ، وان نسبة ما للمحل له إلى جميع الدوات سواء ، وكونه ذاته تعالى لافى محل لا يوجب اختصاصه به .

المقصد السادس : فى أنه تعالى سميع بصير ، السمع دل عليه ، وهو مما علم بالضرورة من دين محمد ﷺ ، والقرآن والحديث مملوء به لا يمكن إنكاره ولا تأويله . وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حى ، وكل حى ، يصبح اتصافه بالسمع والبصر ، ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو يضردها ضد العم والبصر هو الصمم والعمى ، وأنهما من صفات النقص ، فامتنع اتصافه تعالى بهما ، فوجب بالسمع والبصر ، ويتوقف على مقدمات :

الاولى : أنه حى بحياة مثل حياتنا وأنه ممنوع ، إذ حياته مخالفة لحياة غيره ولهذا لا يصبح عليه الجبل والطن والشهوة والنفرة
الثانية : أن الصمم والعمى ضدان لها وهو ممنوع ؛ بل عدم ملكة لها واتصافه بعدمهما ليس نقصا وهو أول المسألة

الثالثة : أن المحل لا يخلو عن الشئ وضده وهو دعوى بلا دليل وقد تقدم ضعفه
الرابعة : أنه تعالى منز عن النقائص ، والعمدة فى إثباته الأجاع فليعمل عليه فى هذه المسألة ابتداء ، ويكفون مؤنة سائر المقدمات . كيف وحجية

الاجماع ان اثبتناها بالظواهر فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها ؛
وان اثبتناها بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم ثابت في المسألة سواء بمواء
تفسيه: قد تقدم ان طائفة يزعمون أن الادراك نفس العلم ؛ فهو لاء زعموا
أن السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين.
احتج بوجهين:-

الاول : أنهما تأثر الحاسة أو مشروطان به وأنه محال في حقه. والجواب:
منع ذلك ، ولا يلزم من حصولها مقارناً للتأثر فينا كونهما نفس التأثر ؛ أو
مشروطين به وان سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم إنه في الغائب كذلك
فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا ، لجاز الا يكون معمه وبصره نفس
التأثر ولا مشروطا به.

الثاني : إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر ؛ خروج
عن المعقول . والجواب : ان انتفاء التعلق لا يستلزم انتفاء الصفة كما في معناه
وبصرنا . فان خلوها عن الادراك لا يوجب انتفاءهما أصلاً .

المقصد السابع : في أنه تعالى متكلم : والدليل عليه : اجماع الانبياء عليهم
السلام : تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام . فان قيل صدق الرسول موقوف
على تصديق الله إياه ، وانه اخباره عن كونه صادقاً ؛ وهو كلام خاص له تعالى ؛
فإثبات الكلام به دور . قلنا : لانسلم ان تصديقه له كلام بل هو إظهار المعجزة
على وفق دعواه ، فانه يدل على صدقه ثبت الكلام أم لم يثبت .

ثم قال الخنابلة : كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم ؛ وقد بالغوا
فيه حتى قال بعضهم جهلاً : الجلد والغلاف قديمان . وهذا باطل بالضرورة ؛ فان
حصول كل حرف مشروط بانتقضاء الآخر فيكون له أول فلا يكون قديماً ؛
فكذا المجموع المركب منها.

وقالت المعتزلة : أصوات وحروف يخلقها الله في غيره ؛ كاللوح المحفوظ

أو جبريل ؛ أو النبي ؛ وهو حادث * وهذا لانكره ؛ لكننا ثبت أمرا وراء ذلك ؛ وهو المعنى القائم بالذنس ؛ ونزعم أنه غير العبارات ؛ إذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ؛ بل قد يدل عليه بالاشارة والكتابة ؛ كما يدل عليه بالمعبرة ؛ والطلب واحد لا يتغير ؛ وغير المتغير غير المتغير . وانه غير العلم ؛ إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه ، بل يعلم خلافه أو يشك فيه . وغير الارادة ؛ لأنه قد يأمر بما لا يريد ، كالمتخير لعبده هل يطيعه أم لا . وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه ؛ فانه قد يأمره وهو يريد الا يفعل المأمور به .

فاذا : هو صفة ثالثة قائمة بالنفس . ثم نزع أنه قديم ؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ؛ ولو قالت المعتزلة إنه هو ارادة فعل بصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به ؛ أو ارادته لما أمر به لم يكن بعيدا . لكنى لم أجده في كلامهم . اذا عرفت هذا فاعلم أن مايقوله المعتزلة وهو خالق الاصوات والحروف وكونها حادثة قائمة ؛ فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك ؛ وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته ؛ ولو سلموه لم ينفوا قدمه ؛ فصار محل النزاع هي المعنى واثباته . فاذا : الـ 'دلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تقيدهم بالنسبة الى الحنابلة ؛ وأما بالنسبة اليها فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع ؛ وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقا فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدى عليهم الا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة . لكننا نذكر بعض أدلتهم تكميلا للصناعة وهو من المعقول والمنقول .

أما المعقول فوجهان :-

الاول : الأمر والخبر ؛ ولا مأمور ولا سامع سفه .

الثاني : لو كان قديما لاستوى نسبته الى المتعلقات كالعلم . والجواب :

عن الاول : ان ذلك في اللفظ ؛ وأما الكلام النفسي فلا سغه فيه كطلب التعلم

من ابن سيولد .

وعن الثانى : ان الشئ القديم الصالح للأمر قد يتعلق ببعض دون بعض كالقدرة القديمة . وأما المنقول فوجوه :

الاول : القرآن ذكر ، لقوله تعالى : وهذا ذكر مبارك ، وانه لذكر لك ولقومك ، مع قوله : ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ، وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث .

الثانى : انما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ، فيكون كن متأخرا عن الإرادة ، وحاصلا قبيل كون الشئ ، وكلاهما يوجب الحدوث .
الثالث : وإذا قال ربك للعلائكة ، وإذ عرف زمانه ، والمتضمن بزمان معين محدث
الرابع : كتاب احكمت آياته ثم فصلت . إنا أنزلناه قرآنا عربيا .
الخامس : حتى يسمع كلام الله .

السادس : انه معجز ، ويجب مقارنته للدعوى ، والا فلا اختصاص له به
السابع : انه منزل وتنزيل .

الثامن : يارب القرآن العظيم ، ويارب طه ويس ، والمربوب محدث .
التاسع : انه تعالى أخبر بلفظ الماضي ، نحو انا أنزلناه ؛ انا ارسلنا .
العاشر : للنسخ رفع ؛ وماثبت قدمه امتنع عدمه .

والجواب : انها تدل على حدوث اللفظ ، وهو غير المتنازع فيه .
تنبيه : كلامه واحد عندنا ؛ لما مر فى القدرة ، وانقسامه إلى الامر والنهى والاستفهام والخبر والنداء بحسب التعلق ؛ وقيل خمسة . وقال ابن سميذ :
وانما يصير أحدهما فيما لا يزال . وأورد عليه أنها أنواع ؛ فلا يوجد دونها .
والجواب : منع ذلك فى أنواع تحصل بحسب التعلق .

تقديم على الكلام : يمتنع عليه الكذب اتفاقا ؛ أما عند المغتلة فلوجهين
الاول : أنه قبيح وهو لا يفعل التقيص ؛ وهو بناء على أصلهم فى اثبات

حكم العقل

الثانى : انه مناف لمصلحة العالم والأصلح واجب عليه . والجواب : منع

وجوب الاصلاح . وأما عندنا فثلاثة أوجه :-

الاول : انه نقص والنقص على الله تعالى محال ، وأيضا فيلزم أن نكون أكمل منه في بعض الاوقات .

واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي ؛ فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه ؛ وإنما تختلف العبارة !
الثاني : انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما ؛ اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى . فيلزم أن يمتنع عليه الصدق ؛ فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه .
واللازم باطل ؛ فاننا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا أمكن أن يخبر عنه على ما هو عليه ؛ وهذا انما يدل على كون السلام النفسى صدقا وأما هذه العبارات فلا .
الثالث : وعليه الاعتماد ؛ خبر النبي عليه السلام ؛ وذلك يعلم بالضرورة من الدين ؛ فان قيل : انما يدل تصديقه على الصدق ؛ اذا امتنع عليه الكذب ؛ فيلزم الدور . قلنا : التصديق بالمعجزة .

المقصد الثامن : في صفات اختلاف فيها ؛ وفيه مقدمة ومسائل

فالمقدمة : هل لله تعالى صفة غير ما ذكرناه ؟ فنحنه بعض اصحابنا مقتصرين على أنه لا دليل عليه ؛ فيجب نفيه ؛ ولا يخفى ضعفه . ومنهم من قال : نحن مكلفون بكمال المعرفة ؛ فلو كان له صفة غيرها لمعرفناها . والجواب : منع التكليف بكمال معرفته ؛ اذ هو بقدر وسعنا ؛ أو يعرفه بعض دون بعض ؛ ولا يمتنع كثرة الهالكين . وأثبت بعض صفات آخر .

الاولى البقاء . أثبتته الشيخ صفة زائدة على الوجود ؛ اذ الوجود متحقق دونه ، كما في أول الحدوث . وأجيب عنه بأنه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث ، فلو دل ذلك على كونه زائدا ، لكان الحدوث زائدا ولزم التسلسل وشاء القاضي أبو بكر والامامان - امام الحرمين والامام الرازي - وقالوا . البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لوجهين .

الاول. لو كان زائدا لكان له بقاء، ويتحمل. والجواب: أن بقاء البقاء نفس البقاء
الثاني: لو احتاج الى الذات ثم الدور، وإلا لكان الذات محتاجا اليه
وكان هو محتغيا عن الذات، فكان هو الواجب دون الذات. والجواب: منع
احتياج الذات اليه وأن اتفق تحققهما معا. تاييه:

اثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات، وبأنه
معنى يعمل به الوجود في الزمان الثاني، وأول الوجهين بنى الاول، والثاني الثاني
الثانية القدم: وأحاله الجمهور؛ متفقين على أنه قديم بنفسه لا يقدم زائد
وأثبت ابن سعيد. ودليله مامر في البقاء بابطاله. ويخصه أنه ان أراد به أنه لا أول
له فسلمي؛ أو أنه صفة لأجلها لا يختص بمحيز؛ كما فسر الشيخ ابو اسحق
الاسفرائني فكذلك؛ أو غيرها فالتصوير ثم التقرير. هذا منضم إلى ما سبق
من أنه اعتباري

الثالثة الاستواء: لما وصف تعالى بالاستواء في قوله: الرحمن على العرش
استوى؛ اختلف الأصحاب فيه. فقال الأكثرون: هو الاستيلاء؛ ويعود
إلى القدرة، قال الشاعر:-

قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مہراق أى استولى
وقال الآخر.

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وظائر أى استولينا
لا يقال: الاستواء يشمر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة. وأيضا: لا فائدة
لتخصيص العرش. لأننا نجيب: عن الاول بمنع الاشعار، وعن الثاني بأن
الفائدة الاشعار بالاعلى على الأدنى، إذ مقرر في الاوهام ان العرش أعظم
الخلق. وقيل: هو المقصد، نحو ثم استوى إلى السماء، وهو بعيد، إذ ذلك يعدى
بإلى دون على. وذهب الشيخ - في أحد قولي - إلى أنه صفة زائدة، ولم يقم
دليلا عليه، ولا يجوز التحويل على الظواهر مع قيام الاحتمال

الرابعة الوجه : قال تعالى : ويبقى وجه ربك ، كل شيء هالك إلا وجهه .
أثبتته الشيخ في أحد أقواله - وابواسحق الاسفرائني . والسلف : صفة زائدة .
وقال في قول آخر ، ووافق القاضى : أنه الوجود ، وهو كما قبله في عدم القاطع
تنبية : الوجه وضع للجراحة ، ولم يوضع لصفة أخرى ، بل لا يجوز وضعه
لما لا يعقله المخاطب ، فتعين المجاز ، والتجاوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين ،
الخامسة اليد : قال تعالى : يد الله فوق أيديهم . مامنك أن تسجد لما
خلقت يدي . فأثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين ، وعليه السلف ، واليه
سئل القاضى في بعض كتبه . وقال الأكثر : أنهما مجاز عن القدرة فانه شائع
وخلقه يدي ، أى بقدرة كاملة . وتخصيص خلق آدم بذلك تشريف ، كما
أضاف الكعبة إلى نفسه ، وخصص المؤمنين بالعبودية : وقالت المعتزلة : بل عن
القادرية بناء على أصلهم ، وبعضهم : عن النعمة ، وقيل : صفة زائدة . وتحقيقه
كما في الأول

السادسة العينان : قال تعالى . تجري باعيننا ، ولتصنع على عيني . وقال
الشيخ تارة . إنه صفة زائدة ، وتارة . إنه البصر . والكلام فيه ما مر آنفاً
السابعة الجنب . قال تعالى . يا حمرتا على ما فرطت في جنب الله . وقيل .
صفة زائدة . وقيل : المراد في أمر الله ، كما قال الشاعر .

أما تتقين الله في جنب طاشق له كبد حرى وعين ترقرق
أو أراد الجنب . يقال . لاذبجنبه أى بجنبه

الثامنة القدم . قال عليه السلام . فيضع الجبار قدمه في النار
التاسعة الاصبع . قال عليه السلام . ان قلب المؤمن بين اصبعين من
أصابع الرحمن .

العاشرة العين . قال تعالى . والسموات مطويات بيمينه
الحادية عشرة : التكوين أثبتته الحنفية . قالوا : وانه غير التقدير ؛ لأن

القدرة أثرها الصحة ، والصحة لا تستلزم الكون . الجواب : ان الصحة هي
الامكان ، وانه للممكن ذاتي ، فلا يصلح أثرا للقدرة ، بل به تعلل المقدورية
فيقال هذا مقدور لانه ممكن ، وذلك غير مقدور لانه واجب أو ممتنع .

فاذا : أثر القدرة هو الكون ، فاستغنى عن صفة كذلك : فان قيل : المراد
صحة الفعل لاصحة المفعول في نفسه ، فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من
الفاعل طرعا للفعل والترك فلا يحصل بها أحدهما بعينه قلنا : كل منهما يصلح
أثرا لها وانما يحتاج صدور أحدهما الى تخصيص وهو الارادة ، ولا حاجة الى مبدأ
للكون غير القدرة

المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى . وفيه مقصدان

المقصد الأول : في الرؤية ، والكلام في الصحة ، وفي الوقوع ، وفي شبه
المنكرين . فبهنا ثلاث مقامات .

المقام الاول في صحة الرؤية : وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها ، فذهب
الاشاعرة الى أنه تعالى يصح أن يرى ، ومنعه الاكثرون ، ولا بد أولا من تحرير
محل النزاع فنقول : اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض
نعلم الشمس علما ، جلجا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة
قالت الفلاسفة هي حادثة الى تأثر الحدقة لوجوه :

الاول : إن من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس
حاضرة عنده لا يتأتى له أن يدفعه عن نفسه أصلا .

الثاني : إن من نظر الى روضة خضراء زمانا ثم حول عينيه الى شيء ابيض
يرى لونه متميزا من البياض والخضرة :

الثالث : إن الضوء القوي يقهر الباصرة فلولا تأثرها منه لما كان كذلك .

قلنا : كل ذلك يدل على تأثر الحدقة وأما عود الابصار اليه فلا ، فلا هي هو ولا
مشروطة به عندنا وقد سبق ما فيه كفاية . ثم علمت أن الله تعالى ليس جسما ولا

في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حذقة نحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر، ويحصل لهوية العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية . وقد استدلل عليه بالنقل والعقل فلنجهله مسلكين المسلك الاول النقل : والعمدة قوله تعال حكاية عن موسى عليه السلام: رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ، والاحتجاج به من وجهين :-

الاول : إن موسى سأل الرؤية ، ولو امتنع لما سأل ؛ لأنه حينئذ : إما ان يعلم امتناعه أو يجمله . فان علمه فالعقل لا يطلب المحال ، فانه عبث ، وإن جهله ، فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع ، لا يكون نبيا كليا .

الثاني : إنه علق الرؤية على استقرار الجبل ، واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه، وما علق على الممكن فهو ممكن . الاعتراض : اما على الاول فن وجوه . الاول . ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوزها عن العلم الضروري لأنه لازمها، واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع، وهذا تأويل العلاف وتبعه الجبائي وأكثر البصريين . والجواب . ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها إذا وصلت إلى فيعيد جدا ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل . ثم يمتنع حملها عليه ههنا . أما أولا . فلا أنه يلزم الا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع أنه مخاطبه وذلك لا يعقل . وأما ثانيا . فلا أن الجواب ينبغي أن يطابق السؤال : وقوله لن تراني فهي للرؤية باجماع المعتزلة .

الثاني : أنه سأله أن يريه عما من أعلامه الدالة على الساعة، وحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه . نحو واسأل القرية، وهذا تأويل الكعي والبغداديين والجواب : انه خلاف الظاهر ولا يستقيم . أما أولا . فلقوله لن تراني وأما ثانيا . فلا أن تدكدك الجبل من أعظم الاعلام، فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنتم من رؤية الآية

الثالث : انما سألها بسبب قومه لئيم ، فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الأولى . وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه . والجواب : أنه خلاف الظاهر ولا يستقيم . أما أولا : فلا نه لو كان مصدقا بينهم لكفاه أن يقول : هذا ممنوع بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله ، كما قال إنكم قوم تجهلون عند قولهم : اجعل لنا الها كما لهم آلهة ، والا لم يصدقوه في الجواب وأما ثانيا : فلا أنهم لم يروا الا أن أخذتهم الصاعقة ، وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه ، بل ذلك لقصد إيجاز موسى تعنتا ، فأظهر الله ما يدل على صدقه معجزا

الرابع : أنه سألها وان علم استحالتها ليتأكد دليل العقل بدليل السمع فعمل ابراهيم حين قال : أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي . والجواب . أن العلم لا يقبل التفاوت ولذلك يؤول قول الخليل بما يضعف وبما يقوى ، مع أنه كان يمكنه ذلك من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن الخامس . أنه قد لا يعلم امتناع الرؤية ، ولا يضر مع العلم بالوحدانية ، أو السؤال صغيرة لا يمتنع على الانبياء . والجواب . التزام أن النبي المصطفى بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ، ويمتنع دون آحاد المعتزلة ، ومن حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء . واحتجاجنا بلزوم العبث وهو مما نثره عنه من له أدنى تمييز فضلا عن الانبياء . كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى لا يعد من الصغائر ، وفي جوازها من الانبياء ما سياتى .
وأما على الثانى فن وجهين .

الاول . أنه علق الرؤية على استقرار الجبل ، إما حال سكونه أو حركته الاول ممنوع والثانى مسلم . بيانه أنه لو علقه عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية . فإذا قد علقه عليه حال حركته ، ولا خفاء أن الاستقرار حال الحركة محال . والجواب . أنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وأنه

يمكن قطعاً؛ إذ لو فرض لم يلزم منه محال لذاته وأيضاً فاستقرار الجبل عند حركته ليس بمحال؛ إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة، إنما المحال الاستقرار مع الحركة

الثاني . انه لم يقصد بيان امكان الرؤية أو امتناعها، بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به . والجواب . أنه قد لا يقصد الشيء ويلزم، وههنا كذلك فإنه إذا فرض وقوع الشرط فأما أن يقع المشروط فيكون ممكناً، والا فلا معنى للتعليق به، والشرط والمشروط .

تذنيب . كل ما سننتلوه عليك مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها فلا نطول بذكرها الكتاب .

المسلك الثاني هو العقل : والعمدة ممالك الوجود ، وهو طريقة الشيخ والتفاضى وأكثر أئمتنا . وتحريره . انا نرى الاعراض كالألوان والاضواء وغيرها وهذا ظاهر، ونرى الجوهر لأننا نرى الطول والعرض . فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض . وهذه الصحة لها علة لتحققها عند الوجود وانتفاءها عند العدم، ولولا تحقق أمر حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجح . وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز لما مر . ثم نقول هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما، لكن الحدوث لا يصلح علة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود، فإذا هي الوجود وأنه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم . فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى، فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم أن هذا يوجب أن يصبح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والمهوسات والطموم . والشيخ يلتزمه ويقول : لا يلزم من صحة الرؤية تحقق

الرؤية له ، وانما لانرى لجريان العادة من الله بذلك ، ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها
والخصم يشدد عليه التكثير . وما هو الا استبعاد ، والحقائق لا تؤخذ من العادات
ثم الاعتراض عليه من وجوه :

الاول . لانسلم انا نرى العرض والجوهر ، بل المرئى الاعراض فقط . قولك
نرى الطول والعرض . قلنا . والمرجع بهما الى المقدار وأنه عرض قائم بالجسم
والجواب . انا قد ابطالنا ذلك بما فيه كفاية ، وزيد ههنا انا لو فرضنا تألف
الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة وان لم يخطر ببالنا
شيء من الاعراض ، وايضا فالامتداد شرط لقيام العرض بها والاقام بها ، وان
كانت متناثرة فلا يكون عرضا .

الثاني . لانسلم احتياج الصحة الى علة لأنها الامكان والامكان عديم لما
تقدم في باب الامكان . والجواب . جدلا المعارضة بما سبق فيه . وتحقيقا ان
المراد بعلّة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعاقب به الرؤية ، ونعلم بالضرورة انه أمر موجود
الثالث . لانسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة . اما أولا
فلأن صحة الرؤية ليست أمرا واحدا بل صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة
رؤية الجواهر ؛ إذ المتماثلان ما يسد كل مسد الآخر ، ورؤية الجسم لا تقوم
مقام رؤية العرض ولا بالعكس . اما ثانيا : فلجواز تعليل الواحد بالنوع
بالعلل المختلفة لما مر . والجواب . قد ذكرنا أن المراد بعلّة صحة الرؤية متعلقها
والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما ؛ فانا نرى الشبح من بعيد ولا
ندرك منه الا أنه هوية ما ، واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها
فلا . فضلا عن أنها أى جوهر أو عرض هى ؟ واذا رأينا زيدا فانا نراه رؤية
واحدة متعلقة بهويته ، ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة
بل نرى هويته ، ثم ربما تفصله الى جواهر واعراض تقوم بها ، وربما نفعل عن ذلك حتى
لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم تكن قد أبصرناها ؛ إذ كنا أبصرنا الهوية ولو لم يكن
متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك ؛ بل الامر الذى به الافتراق لما كان كذلك

الرابع، لانعلم ان المشترك بينهما ليس الا الوجود أو الحدوث فان الامكان مشترك بينهما . والجواب . انا قد بينا ان متعلق الرؤية هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم، والامكان ليس كذلك ، ومالا يعلم لا يكون متعلق الرؤية، والذي نعلمه فيهما خصوصية كل وقد ابطنا تعلق الرؤية بها ، ولم يبق الا المشترك بينهما وهو الوجود ؛ إما مع خصوصية بها يمتاز عن القديم وانما هو مطلق الحدوث . واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود .

الخامس . لانعلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عديمة فجاز كون سببها كذلك . والجواب . ماسبق من أن المراد متعلق الرؤية . ولا يصلح العدم لذلك . فان قيل . ليس الحدوث هو العدم السابق بل محبوبة الوجود بالعدم . قلنا . وذلك أمر اعتباري لا يرى ضرورة، والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل

السادس . لانعلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن . كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته ؟ وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث، وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان ؟ والجواب . أن لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية وذلك أمر مشترك بالضرورة، وما ذكرتم مما به الافتراق والزتم الاشتراك فيه فشيأت الاشياء، وهي هيئات للهويات، وان اقلنا لا يقول بالاشتراك فيها

واعلم ان هذا المقام، مزالة للاقدام ، مضلة للافهام . وهذا غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير، لم نأل فيه جهداً ، ولم ندخر نصحاً . وعليك بإعادة التفكير وامعان التدبر ، والنبات هند البوارق ، وعدم الركون الى أول عارض، والله العون والمنة

الحايب : لانعلم أن علة صحة الرؤية إذا كانت موجودة في التقديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه، لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً ، أو خصوصية التفرع مانعاً . والجواب . تعلمه مما قدمناه إليك

المقام الثانى فى وقوع الرؤبة : ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة .
قال الامام الرازى . الامة فى هذه المسألة على قولين . يصح ويرى .
ولا يرى ولا يصح . وقد اثبتنا أنه يصح ، فلو قلنا لا يرى ، لكان قولنا مخالفاً خارقاً
للاجماع ، وهو غير صحيح ؛ لان خرق الاجماع اثبات ما شاء ، أو نفي ما أثبتته .
وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل ، وهو القول بالجواز ، والقول بعدم الوقوع ،
وشئء منهما لا يخالف الاجماع . بل كل واحد مما قال به طائفة . وذلك كما فى
مسألة قتل المسلم بالذبح والحرب العبد ، فان القاتل قاتلان ، مثبت لها وناف لها ،
والتفصيل لا يكون خارقاً للاجماع ولا ممنوعاً عنه بالاجماع . والمعتمد فيه مما كان :
المسلك الاول : قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة »

وجه الاحتجاج : ان النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة
قال تعالى : انظرونا نقبض من نودكم . وبمعنى التفكير ويستعمل بغير صلة يقال
نظرت فى الامر القلائى . وبمعنى الرأفة ويستعمل باللام يقال نظر الأمير
لفلان . وبمعنى الرؤبة ويستعمل بالى . قال الشاعر :

نظرت الى من حسن الله وجهه فبانظرة كادت على وامق تقضى
والنظر فى الآية موصول بالى فوجب جملة على الرؤبة . واعترض عليه بوجوه :
الاول : لان لم أن الى صلة بل واحد الآلاء ، فمعنى الآية : نعمت ربها منتظرة
ومنه قول الشاعر

أبيض لا يرهب الزوال ولا يقطع رحما ولا يخون إلى
والجواب : ان انتظار النعمة غم ، ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاجر ، فلا
يصح الاخبار به بشارة

الثانى . ان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار . قال الشاعر
وشعث ينظرون إلى بلال كما نظر الظماء حيا التمام
م - ٢٠ المواقف

وقال : وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالصلاح
 وقال : كل الخلائق ينظرون سجالة نظر الحجيح الى ملوع هلال
 والجواب : لانعلم ان النظر ههنا للانتظار ،
 ففي الاول : أى يرون بلالا كما يرى الظاء ماء . ولا يمتنع حمل النظر المطلق
 على الرؤية ، انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها .
 وفي الثانى : أى ناظرات الى جهة الله وهى العلو فى العرف ولذلك ترفع
 اليه الايدى فى الدعاء . أو الى آثاره من الضرب والطعن .
 وفي الثالث : أى يرون سجالة ، ويمحوز المجرد للرؤية آتقاء وان سلم بحبيته مع
 الى للانتظار فلا . إذ لا يصلح بشارة لما مر
 الثالث . ان النظر مع الى لتقليب الحدة . يقال نظرت الى الهلال فأرأيت
 ولم أزل أنظر الى الهلال حتى رأيت . وانظر كيف ينظر فلان إلى . والرؤية
 لا ينظر اليها ، وقال تعالى . وترام ينظرون اليك وهم لا يبصرون . ولأنه يوصف
 بالشدة والشز والازورار والرضا والتجبر والذل والخشوع ، وشيء منها لا يصلح
 صفة للرؤية ؛ بل هى أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدة
 هذا . وتقليب الحدة ليس هو الرؤية ولا ملازومها . ثم انه للرؤية مجاز ولا
 يتعين ؛ لجواز أن يراد ناظرة الى نعم الله ، ولم يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز
 والجواب : أن النظر مع الى للرؤية بالنقل . وقوله : نظرت الى الهلال فما رأيت
 لم يصح من العرب بل يقال : نظرت الى مطلع الهلال فلم أر الهلال . وربما يحذف
 المضاف ويقام المضاف اليه مقامه ، وهو الجواب عن قولهم لم أزل أنظر الى
 الهلال حتى رأيت ، والبواقي كلها مجازات ، مع أن الاشياء التى يمكن اضمارها
 كثيرة ولا فريضة معينة ، فالتعيين تحكم لا يمحوز لغة . ثم تقليب الحدة طلبا للرؤية
 بدون الرؤية لا يكون نعمة ، ومع الرؤية يكفيه التجوز فلا يضم اليه الاضمار
 تقليلا لما هو خلاف الاصل ، فان تقليب الحدة يكون سببا للرؤية ، واطلاق

مع المحب للمحب مجاز مشهور . وأنت لا تخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر
لاتفيد الا ظنونا ضعيفة لاتصلح للتعميل عليها في المسائل العلمية

المسلك الثاني : قوله تعالى في الكفار : كلاً منهم عن دينهم يومئذ لحجبون .
ذكر ذلك تحقيراً لشأنهم ، فإزعم كون المؤمنين مبرئين عنه ، والمعتمد فيه اجتماع
الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وعلى كون هاتين الايتين محمولتين
على الظاهر .

المقام الثالث في شبه المنكرين وردها : وتنقسم الى عقلية وقلبية :

أما العقلية فنلات : —

الاولى شبهة الموانع : لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن ، والثاني باطل
بيان الشرطية : لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها ، لانه حكم ثابت
له إما لدانته أو لصفة لازمة لدانته . لجازت رؤيته الآن ، ولو جازت رؤيته لزم
أن نراه ، لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية وجب حصول الرؤية والا لجاز أن
يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لانراها وإنه سفسطة ، وشرائط الرؤية :
سلامة الحاسة . وكون الشيء جازز الرؤية مع حضوره للحاسة ، ومقابلته ،
وعدم غاية الصغر ، وعدم غاية اللطافة ، وعدم غاية البعد ، والتقرب ، وعدم الحجاب
الحائل . ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى السلامة الحاسة
وصحة الرؤية ، لكون البواقي مختصة بالاجسام ، وهما حاصلان الآن . والجواب :
إننا لانعلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية ؛ لانا نرى الجسم الكبير
من البعيد صغيراً . وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي
الكل في حصول الشرائط . لا يقال : يتصل بطرفي المرئي من العين خطان
شعاعيان كساق مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها الى وسطه خط قائم عليه
يقسم المثلث الى مثلثين قائمي الزاوية ، فيكون وتر لكل واحدة من الزاويتين الحادتين
وكل من الطرفين وTRA زاوية قائمة ووتر القائمة أطول من وتر الحادة ، فلم تكن

أجزاء المرئى متساوية فى القرب والبعد . لآنا نقول . نفرض هذا التفاوت ذراعاً فلو بعد المرئى بقدر ذلك وجب الا يرى أصلاً ، وإذا يرى فهذا البعد لا أثر له فى عدم الرؤية قال بعض الفضلاء : لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيراً ، فلعل رؤيته صغيراً وكبيراً تختلف بضيق الزاوية الحاصلة فى الناظر من الخططين المتصلين منه لطرفى المرئى وسعتها . ولهذا اذا قرب المرئى فى الغاية أو بعدصارت لسعتها فى الغاية أو لضيقها فى الغاية كالمعدومة فانعدمت الرؤية . وضمنه ظاهر بناء على تركيب الاجزاء التى لا تتجزأ ؛ لأن رؤية كل أصغر مما هو عليه توجب الاتقسام ، ورؤيته أكبر مما هو عليه يمثل توجب الا يرى الا ضعفاً ضعفاً ، وبأقل من مثل توجب الاتقسام . قوله . يلزم تجويز جبال شاهقة لآنراها . قلنا . هذا معارض بحملة العاليات . ثم ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل ما ذكرتم لوجب الانجزم به الا بعد العلم بهذا ، واللازم باطل ؛ لأنه يجرى به من لا يخطر بباله هذه المسألة ولآنه ينجر الى أن يكون نظرياً . سلطنا الوجوب فى الشاهد ولم يجب فى الغائب إذ ماهية الرؤية فى الغائب غير ماهية الرؤية فى الشاهد ، فجاز اختلافهما فى اللوازم كما يفترط فى الشاهد الشروط الممتدة دون الغائب .

الثانية شبهة المقابلة : وهى أن شرط الرؤية المقابلة أو مافى حكمها نحو المرئى فى المرأة ، وإنها مستحيلة فى حق الله تعالى لتزوجه عن المكان والجهة . والجواب . منع الاشتراط مطلقاً كما مر . أو فى الغائب

الثالثة شبهة الانطباع : وهى ان الرؤية انطباع صورة المرئى فى الحاسة وهو على الله تعالى محال . والجواب . مثل مامر . وأما السمعية فآربع .

الاولى : قوله تعالى . لا تدركه الابصار . والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية ، أو هما متلازمان لا يصح تقى احدهما مع اثبات الآخر ، قالآية نفت أن نراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار فى جميع الاوقات ، ولآنه تعالى تمدح بكونه لا يرى : وما كان عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً ، يجب تنزيه الله

عنه . والجواب . اما عن الوجه الاول في الاستدلال بالآية فمن وجوه .
الاول : ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بمجواب المرئى اذ حقيقة
النيل والوصول . وإنا ندركون أى ملحقة . ثم نقل إلى المحيطة والرؤية
المكيفة أخص من المطلقة فلا يلزم من نقيها نقيها . قوله : لا يصح نفي أحدهما
مع إثبات الآخر، قلنا : ممنوع بل يصح أن يقال رأيت وما أدركه بصري، أى
لم يحط به .

الثاني : ان تدركه الأبصار موجبة كلية ؛ وقد دخل عليها النفي فرفضها،
ورفع الموجبة كلية سالبة جزئية ، وبالجملة: فيحتمل اسناد النفي إلى الكل، ونفي
الاسناد إلى الكل ، ومع احتمال الثاني لم يبق فيه حجة لكم، هذا لو ثبت ان
اللام في الجمع للعموم، وإلا عكسنا القضية

الثالث : انها وان عمت في الاشخاص فأنها لاتعم في الازمان . ونحن نقول
بموجبه حيث لا يرى في الدنيا

الرابع : ان الآية تدل على أن الأبصار لا تراه، ولا يلزم منه ان المبصرين
لا يرونه، لجواز أن يكون ذلك نقياً للرؤية بالجراحة مواجهة وانطباعاً
وأما عن الوجه الثاني : وهو قوله تمدح بأنه لا يرى فنقول :-

هذا مدحاً فآين الدليل عليه ؟ بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية ، لأنه لو
امتنعت رؤيته لما حصل المدح ، إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم يمكن له
ذلك ، وإنما المدح فيه للممتنع المتميز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد
الثانية ؛ أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا وقد استعظمه ، وذلك في ثلاث آيات :-

الاولى : وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا
لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً . ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها
طامعاً مستكبراً بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب سائر المعجزات
الثانية : وإذ قلتم يا موسى لن تؤمن لك حتى نري الله جوهرة فإخذكم

الصاعقة وأنتم تنظرون

الثالثة : يـسـأـلـك أهـل الكـتـاب أن تـنـزل عـلـيـهـم كـتـابـاً . نـالـمـاء فـقـد سـأـلـوا مـوسـى
أكـبـر مـن ذلـك فـقـالـوا اـرنا الله جـهـرة فـأخـذـتـهـم الصاعقة بظلمهم . سمى ذلك ظلماً
وجازاً به في الحال ، ولو جاز لكان سؤالهم سؤالاً لمعجزة زائدة ، والجواب :
ان الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعتنكاً وعناداً ، ولهذا استعظم انزال الملائكة
واستكبر انزال الكتاب مع امكانهما ، ولو كان لاجل الامتناع لمتهم موسى
عن ذلك فعلة حين طلبوا وهو أن يجعل لهم الها إذ قل : انكم قوم تجهلون . ولم
يقدم على طلب الرؤية المنتهية بقولهم وقد مر

الثالثة : قوله تعالى لموسى لن ترانى . ولن للتأييد ، واذا لم يره موسى لم
يره غيره اجماعاً والجواب : منع كون لن للتأييد بل هو للنفي في المستقبل فقط
كقوله تعالى : ولن يتمنوه أبداً ، ويتمنونه في الآخرة

الرابعة : قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من رواء
حجاب . وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعاً ، والجواب :
ان التكليم وحياً قد يكون حال الرؤية . وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية ؟
تذنيب : الكرامية وافقونا في الرؤية . وخالفونا في الكيفية . فعندنا ان
الرؤية تكون من غير مواجهة ؛ إذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان
وهم يدعون الضرورة في أن مالا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابله ، أو
في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعزلة . والجواب : انا نمنع الضرورة
وما ذلك منهم إلا كدغوى الضرورة في أن كل موجود فأنه في جهة وحيز
وما ليس في حيز وجهة فأنه ليس بموجود ، ولعل هذا فرعه .

المقصد الثاني : في العلم بحقيقة الله ، والكلام في النوع والجواز .

وفيه مقامان .

المقام الاول الوقوع : ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر ، وعليه جمهور

المحققين ، وقد خالف فيه كثير من المتكلمين . لنا وجهان .
الاول . المعلوم منه أعراض عامة كالوجود ، أو سلب ككونه واجبا أزليا
أبديا ليس بجوهر ولا في مكان ، أو اضافات ككونه خالقا قادرا عالما ، ولاهلك
أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ؛ بل على أن ثمة حقيقة
مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق ، وأما عين تلك الحقيقة فلا ، كما
لا يلزم من علما بصدور الأثر الخاص عن المناطيس العلم بحقيقته المعينة ، بل
بأن حقيقته مغايرة لسائر الحقائق .

الثاني . ان كل ما يعلم منه لا يمنع تصوره الشك فيه ، ولذلك يحتاج في
تفيه عن الغير - وهو التوحيد - إلى الدليل . وذاته المخصوصة يمنع تصوره
من الشك ، فليس المعلوم ذاته المخصوصة . وعكسه هو المطلوب احتج الختم
بأنه لو لم يكن متصورا لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصورة وبالصفات .
والجواب ظاهر

المقام الثاني الجواز : وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف . منعه
الفلاسفة ؛ لأن المعقول إما بالبدية وإما بالنظر . والنظر إما في الرسم ولا يفيد
الحقيقة ، وإما في الحد ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر ، فلا يمكن
العلم بها . الجواب . منع حصر المدرك في البدية والحد ؛ لجواز خلق الله تعالى
علما متعلقا بما ليس ضروريا في شخص بلا سابقة نظر ، كما سبق أن النظري قد
ينقلب ضروريا . وأيضا : فالرسم وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع
أن يفيدها .

المرصد السادس في أفعاله تعالى . وفيه مقاصد

المقصد الاول : في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها
وقالت المعتزلة : بقدرة العبد وحدها ، وقالت طائفة : بالقدرتين

فقال الاستاذ : بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بالفعل .
وقال القاضى : على أن تتعلق قدرة الله باصل الفعل ، وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية ، كما فى نظم اليتيم تأديبا أو ايزاء .

وقالت الحكماء وامام الحرمين : بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد .
والضابط : أن المؤثر إما قدرة الله أو قدرة العبد أو همام اتحاد المتعلقين ،
أو دونه ، وحيث أن فاما مع كون احدهما متعلقة للآخرى ، وليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد ، وإما بدون ذلك . لناوجه :

الاول : ان فعل العبد ممكن ، وكل ممكن مقدور لله تعالى ، لما مر من شمول قدرته ، ولا شئ مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد ، لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر .

الثانى : لو كان العبد موجدا لافعله لوجب أن يعلم تفاصيلها ، واللازم باطل . أما الشرطية : فلان الازيد والآنقص مما أتى به ممكن ، فوقوع المعين منه دونهما لأجل القصد والاختيار مشروط بالعلم به . وأما الاستثنائية : فلأن النائم قد يفعل ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته ، ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد ، فيكون البطء لتخلل السكنات ، والمتحرك منا لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ، ولأن الواقع بقدرة العبد عند الجبأى الحركة ، وهى صفة توجب المتحركة ، مع أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة ، وهذان لا يلزمان أبا الحسين حيث يتوقف فى الجوهر الفرد وينفى تلك الصفة ؛ ولأن المحرك منا لأصبعه محرك لاجزائها ولا شعور له بها ، فكيف يعرف حركتها ؟

الثالث : ان العبد لو كان موجدا لفعله فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح ، وذلك المرجح لا يكون منه وإلا لزم التسلسل ، ويكون الفعل عنده واجبا ، وإلا لم يكن الموجود تام المرجح فيكون اضطراريا . وأورد عليه ، أن هذا ينفى كون الله تعالى مختارا لا مكان إقامة

الدلالة بعينها فيه ، وأجيب بالفرق بأن إرادة العبد محدثة ، فافتقرت الى إرادة مخلقها الله فيه دفعا للسلسل ، وإرادة الله تعالى قديمة فلا تقتصر الى إرادة أخرى . ورد هذا الجواب بأنه لا يدفع التقسيم المذكور ، والفرق في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل ، وفيه نظر ، فإثبات ما له الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث ، ويتم الجواب ، وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه .

واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح ازاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري ، والا فلي رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور ، فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقيا ، وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بها اغنانا عن اعادته ، والمعتزلة صاروا فريقين : فأبو الحسين ومن تبعه يدعى في إيجاب العبد لفعله الضرورة ، وذلك ان كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد الى المنارة والهاوى منها ، ويجعل انكاره منسطة ، والجواب : ان الفرق هائل الى وجود القدرة وعدمها لا الى تأثيرها وعدمه ، وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء مع غيره وجوب الدوران ، ولا يلزم من وجوب الدوران العلية ، ولا من العلية الاستقلال بالعلية ، ثم يبطل ما قاله امرأتان :

الأول : ان من كان قبله بين منكرين لا يجاد العبد فعله ، ومعتزفين به منبئين له بالدليل ، فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة ، فكيف يسمع منه لكمة كل العقلاء الى انكار الضرورة ؟

الثاني : ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم أن إرادته للشيء لا تتوقف على إرادته لتلك الإرادة ، وانه مع الإرادة الجازمة يحصل المراد ، وبدونها لا يحصل . ويلزم منها أنه لا إرادة منه ولا حصول الفعل عقبتها منه فكيف يدعى الضرورة في خلافه ؟

قال الامام في نهاية القول: والعجب من أبي الحسين أنه خالف أصحابه في قولهم: القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح وزعم أن العلم يتوقف ذلك على الداعي ضروري، وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي واجب، ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدًا لفعله، ثم بالنظر في كون العبد موجدًا وزاد على كل من تقدمه، حتى ادعى العلم الضروري بذلك. قال: وعندي أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بيقينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال، ولكنه لما أبطل الأصول التي عليها مدار الاعتزال، خاف من نفيه أصحابه رجوعه عن مذهبهم، فلبس الأمر عليهم في ادعاء العلم الضروري بذلك، والا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدئ فضلا ممن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق.

لا يقال: الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في حدوث الفعل، وإنما ينافي استقلاله بالفاعلية، وهو إنما ادعى العلم الضروري في الأول لا في الثاني، لأننا نقول: غرضنا سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وأمام الحرمين، فإن كان أبو الحسين ساعدنا عليه فرحبا بالوافق. ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية، إذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله بأن يفعله وبما يجب عند فعله، وبممتنع عند عدمه، فإن المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل وأما غيره فيستدل عليه بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد:

وهو أنه لو لا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب وارتقم المدح والذم والثواب والعقاب، ولم يبق للبعثة فائدة، والجواب: أن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته وطاعته. وأما الثواب والعقاب فكسائر العاديات، وكما لا يصح عندنا أن يقال: لم خلق الله الاجتراق عقيب ميسيس النار؟ ولم يحصل ابتداءه فكيفذا ههنا، وأما

التكليف والتأديب، والبعثة والدعوة، فأنها قد تكون دواعي إلى الفعل ، فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير للفعل طاعة ومعصية، وعلامة للشواب والعقاب . ثم ان هذا ان لم فهو لازم لهم أيضا لوجوه:

الأول : ان ما علم الله عدمه فهو ممتنع الصدور عن العبد ، وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا يخرج عنهما . وأنه يبطل الاختيار الثاني : ما أراد الله وجوده وقم قطعا ، وما أراد عدمه لم يقع قطعا

الثالث : الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والتركتين ، وعند رجحان أحدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر

الرابع : إيمان أبي لهب مأمور به وهو ممتنع . لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن ، والإيمان تصديق الرسول فيما علم بحقيقته به ، فيكون مأمورا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، ويصدق بأنه لا يصدق ، وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة ، وأنه محال

الخامس : التكليف واقع بمعرفة الله ، فأن كان ذلك في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه محال ، وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكاف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه غافل عن التكليف ، وتكليف الغافل تكليف بالمحال . وربما احتج الخصم بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهي أنواع الأول : ما فيه إضافة الفعل إلى العبد نحو : فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأقسمهم

الثاني : ما فيه مدح وذم ووعد ووعيد وهو أكثر من أن يحصى الثالث : الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم

الرابع : تعليق أفعال العباد بمشيئتهم : نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

الخامس : الأمر بالاستعانة نحو : إياك نستعين ، استعينوا

المادس : اعتراف الأنبياء بذنوبهم

الصابع : ما يوجد من الكفار والفسقة من التمسر وطلب الرجعة نحو
ارجموني لعل أعمل صالحا . لو أنى لى كرة فأكون من المحسنين ،الجواب :
أن هذه الايات معارضة بالايات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره
نحو : والله خلقكم وما تعملون . خالق كل شيء . فعال لما يريد ، وهو يريد
الايان فيكون فعالا له وكذا الكفر ؛ إذلا قائل بالفصل ، وبالايات المصروفة
بالهداية والاضلال والختم ، وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل
شهادتها ووجب الرجوع الى غيرها

المقصد الثانى : فى التوليد وفروعه

اعلم ان المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد اليهم ، ورأوا فيها ترتبا ، قالوا
بالتوليد، وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركه اليد والمتناح . والمعتد
فى ابطاله ما بيننا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء ، وقد يحتج
عليه بانه اذا التصق جسم بكف قادرين ، وجذبه احدهما ودفعه الاخر الى جهته
فان قلنا: حركته تولدت من حركة اليد فاما بهما فيلزم مقدورين قادرين ، وإما
باحدهما وهو تحكم محض معلوم بطلانه ، وهذا لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين
بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة. والمعتزلة ادعوا الضرورة تارة وجنحوا
الى الاستدلال أخرى. أما الضرورة فقالوا: من رام دفع حجر فى جهة اندفع اليها
بحسب قصده وإرادته ، وليس الاندفاع مباشرا بالاتفاق ؛ فهو بواسطة ما مباشره
من الدفع ويؤيده اختلاف الافعال باختلاف القدر ، فاليد يقوى على حمل
مالا يقوى على حمله الفعيف ولو كان واقعا بقدرة الله لجاز تحريك الجبل باعتماد
الضعيف النحيل وعدم تحريك الخردلة باعتماد اليد القوى، وأنه مكابرة .

وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه :-

الأول : ورود الامر والنهى بها بالافعال المباشرة ، وذلك كحمل الانتقال

في الحروب والمعارف والابلام .

الثاني : المدح والذم .

الثالث : نسبة الفعل الى العبد دون الله ، والجواب : بعد ما تقدم في الافعال المباشرة انه لم لا يكتفى اجراء العادة بمخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك ، ولما أبطلنا أصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه ، لكننا ذكرها تنبيها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب

الأول : ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع مباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب ، وإلا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وهما متلازمان ، واجتماع المثلين محال ، مع أنه يفرض الى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه أعداد من الحل موازية لأعداد اجزائه فيرتفع بها وذلك محال ضرورة ، والجواب : أنه يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين ، ثم إذ قد يكون تأثيره في عين ما وقع بالتوليد بشرط عدم السبب فلا يلزم اجتماع المثلين الثاني : قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع أفعاله بالمباشرة ، ووافقهم عليه أبو هاشم في أحقة قوايه وإلا احتاج في فعله إلى سبب والجواب : ان ذلك بناء على امتناع وقوع الفعل بدون السبب ، مع أنه لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها ، وجوزه بعضهم ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة ، ولا شك أن حركة الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة ، والجواب ما سبق في فعل العبد

الثالث : قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ، ولا يتولد من تذكر النظر ، بل هو ضروري من فعل الله افلو وقعت المعرفة بالله به متذكرا لكانت ضرورية ، فامتنع التكليف بها ، ولانه حينئذ يولد العلم ولوعارضه الشبهة ، وجواب الاول ما مر : والثاني : لانسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح

ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر. فان قيل : الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم دفع فعل العبد لفعل الله. قلنا : يلزمكم مثله في امساك الايدى القوى الشئ من أن تحركه الرياح سواء كان مباشرا للرب أو متولدا من فعله

الرابع : الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل الا بالتوليد. وزاد أبو هاشم التأليفات، ومنعه أبو علي في التأليف القائم بجممين هما أو أحدهما محل القدرة ؛ كمن ضم أصبعه الى أصبعه أو الى جسم آخر بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة

الخامس : قسموا المولد الى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال ودوامه ، والى ما توليده حال حدوثه ودوامه . فالاول كالجاورة المولدة للتأليف والوهي المولد للآلم . والثاني كالاعتماد اللازم السفلى

السادس : اختلفوا في الموت المتولد من العرجح، والثاني له مراغم لاصله والمثبت له مراغم للاجماع وللكتاب ، قال تعالى : هو يحيى ويميت . وبى الذى يحيى ويميت

السابع : قد اختلفوا في الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمعواط. فاثبت قوم لحصوله بفعله، ومنعه آخرون والا لحصل ذلك بالضرب في كل جسم لان الاجسام متماثلة. فقال لهم لم لا يمتنع الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه

الثامن : قد اختلفوا في الآلم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع. فقيل انه يتولد من الاعتماد ، وقال أبو هاشم في المعتمد من قوله إنه يتولد من الوهي، والوهي من الاعتماد، لان الآلم بقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد؛ ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرفيق الرخو أضعاف ما يؤلم القوى المكتنز وما هو الا لاختلاف ما يوجب فيهما من الوهي. والجواب : ان

اختلاف الالام المتفاوت من الاعتماد الواحد كاختلاف الوهى المتفاوت من الاعتماد الواحد، فلم لا يستند هو الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهى وأيضا: فيبطله تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد فى الوهى كما يحصل برأس الابرة وما يحصل بذنابة العقرب؛ بل ربما كان ما يحصل بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الابرة بكثير

التاسع : هل يمكن احداث الالم بلا وهى من الله تعالى أم لا ؟ هذا مبنى على ما تقدم فى انفرع الثانى
المقصد الثالث فى البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع
وهي يؤولونها

الاول : الطبع والختم والاكنة ونحوها . أولوها بوجود :-

الاول : ختم الله على قلوبهم أى مماها محتوما عليها . كما قال : وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا

الثانى : وصمها بصمات تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن

الثالث : منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة لعلمه أنه لا ينفعهم، فلما لم يوفقوا لذلك فكأنهم ختم على قلوبهم

الرابع : منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل، فكانوا كمن يمنم دخول
الايمان قلبه بالختم عليه؛ لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل، وهو مدم الابتناء على
أصلهم الفاسد يبطله ذكر الله تعالى هذه الاشياء فى معرض امتناع الايمان منهم
لاجل ذلك ، وشئ مما ذكرتم لا يصلح لذلك

الثانى : التوفيق والهداية ، أولوها بالدعوة إلى الايمان والطاعة . والثى
يبطله أمور :-

الاول : اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما، والدعوة عامه لاختلاف فيها
الثانى : الدماء بهما نحو : اللهم اهدنا الصراط المستقيم . والدعوة حاصلة

واختلاف الناس في الانتفاع بها وعدمه . الثالث : كونه مهدياً وموفقاً من صفات المدح دون كونه مدعواً

الثالث : الاجل ، وهو الزمان الذي علم انه يموت فيه ، فالمقتول عند أهل الحق ميت باجله ، وموته بفعله تعالى ، والمعزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل وانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله ، وادعوا فيه الضرورة واستشهدوا عليه بدم القاتل ، ولو كان ميتاً باجله لمات وان لم يقتله ، فهو لم يجلب بفعله امراً لامباشرة ولا توليداً ، فكان لا يستحق الدم ، وبانه ربما قتل في المصلحة الواحدة الواف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجرم النفي في الزمان القليل بلاقتل مما تحكم العادة بامتناعه ، ولذلك ذهب جماعة منهم الى أن مالا يخالف العادة واقع بالاجل منسرب الى القاتل والفرق غير بين في العقل . ولولا روم الحرب من الاضرار الشنيع لما قالوا به

الرابع : الرزق ، وهو عندنا كل ماساقه الله الى العبد فأكله فهو رزق له من الله ، حلالاً كان أو حراماً ، إذ لا يتبع من الله شيء . واما ما ففسروه بالحلال تارة فأورد عليهم : وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ، وبها لا يمنع من الانتفاع به ، فيلزهم ان من أكل الحرام طول عمره فانه لم يرزقه ، وهو خلاف الاجماع . كل ذلك ناع عليهم فساد أصلهم في الحكم على الله يجوز ولا يجوز .

الخامس : في الأسماع ، المسعر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث ، واما عندهم فختلف فيه : فقال بعضهم هو فعل مباشر من العبد ، إذ ليس ذلك الا مواضع منهم على البيم والشراء بضمن مخصوص . وقال آخرون : هو متولد من فعل الله ، وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات بأسباب هي من فعله تعالى

المقصد الرابع : أنه تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون

هذا مذهب أهل الحق ، لكن منهم من لا يجوز أسناد الكائنات اليه مفصلاً لايهامه الكفر ، وعند الالباس يجب التوقف الى التوقيف ، ولا توقيف ثمة . وذلك كما يصح أن يقال : الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال : أنه خالق القاذورات

وخالق الترددة والخنازير ، وكما يقال : له كل ما في السموات والارض ، ولا يقال : له الزوجات والاولاد ، لانهما اضافة غير الملك اليه .
وقالت المعتزلة : هو مريد للمأمور به كاره للمعاصي والكفر .

لنا : أما انه مريد للكائنات فلا نه خالق الأشياء كلها المأمور ، وخالق الشيء بلا اكراه مريده . وأيضا فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة ولا بد منها .
وأما انه غير مريد لما لا يكون فلا نه تعالى علم من الكافرانه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا . والله تعالى عالم باستحائنه والعالم باستحالة الشيء لا يريد به ، ولانه لا يتصور منه صفة مرجحة لاحد طرفيه ، وبعض هذا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن الاول دليل الثاني ، والثاني دليل الاول . احتجوا بوجوه :

الاول : لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد أمره بالايمان فالآمر بخلاف ما يريد به بعد سفيها ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . قلنا : لانسلم أن الأمر بخلاف ما يريد به يمد سفيها ، وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصر في ايقاع المأمور به يوضحه وجوه ثلاثة :

الاول . ان المحتج لعبد هل يطيعه أم لا ، قد يأمره ولا يريد منه الفعل ، ويحصل مقصوده أطاع أو عصى

الثاني . انه اذا تأتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه ، والمملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه ، فانه يأمره بفعل ويريد عصيانه فيه ، فان أحدا لا يريد ما يقضي الى قتله

الثالث . ان الملجأ الى الأمر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به

الثاني : لو كان الكفر مراداً لله ، لكان فعله موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثاباً به وانه باطل ضرورة . قلنا : الطاعة موافقة الأمر ، والأمر غير

الارادة وغير مستلزم لها. وقد ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال : الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر. وهو لفظي

الثالث : لو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان واقعا نقضائه ، والرضا بالقضاء واجب ، فكان الرضاء بالكفر واجبا ، واللازم باطل : لأن الرضاء بالكفر كفر . قلنا : الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى ، والكفر مقضى لا قضاء ، والحاصل ان الانكار بالنظر الى المحلية لا الى التفاعلية ، والرضا بالعكس والفرق بينهما ظاهر ؛ إذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء

الرابع : لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطلق . قلنا : الذي يمتنع التكليف به ما لا يكون متعلقا للقدرة عادة لا ما يكون مقدورا للعكف به ، والايمان في نفسه مقدور وان لم يكن مقدورا للكافر ؛ لأن القدرة عندنا مع الفعل . فهذه دلائل العقل . وربما احتجوا بآيات : الاولى . سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء . كذلك كذب الذين من قبلهم . قلنا . قالوا ذلك سخريه ، ولذلك ذمهم الله بالتكذيب دون الكذب ، وقال آخرا . قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين

الثانية . كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها . قلنا . مكروها للعقلاء منكرها لم في مجازي عاداتهم لمخالفتة المصلحة أو منهيها عنه مجازا توفيقا للأدلة الثالثة . وما الله يريد ظلما للعباد . مع أن الظلم كائن . قلنا ؛ أي ظلمه وتصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان لا يكون ظلما

الرابعة . والله لا يحب الفساد والفساد كائن ، والمحبة الارادة . قلنا . بل ارادة خاصة وهي مالا يتبعها تبعة ، ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة . ولا يرضى لعباده الكفر . قلنا . الرضاء ترك الاعتراض ، والله يريد الكفر للكافر ، ويعترض عليه ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والامراض

وهو مأمور بترك الاعتراض . ثم هذه الآيات معارضة بآيات هي أدل على المقصود منها :

الاولى : ولوشاء الله لجمعهم على الهدى . الثانية : ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة : فلو شاء لهداكم أجمعين . الرابعة : أولئك الذين لم يرد الله أن يغير قلوبهم الخامسة : انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون السادسة : ولقد ذرأنا لجنهم كثيرا من الجن والانس .

السابعة : إنما قولنا لشيء إذا أردناه ان نقول له كن فيكون وذلك في القرآن كثير خاتمة : في نقل رأى الفلاسفة في القضاء والقدر . قالوا : الموجود إما خير محض كالعقول والافلاك . وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم . فان المرض مثلا وإن كان كثيرا فالصحة أكثر منه . ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية ، فكان الخير واقعا بالقصد الاول ، والشر واقعا بالضرورة والعرض . والزم فعله لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة ، أولا يتألم سائح في البر أو البحر .

المقصد الخامس : في الحسن والقبح . القبيح : ما نهى عنه شرعا . والحسن بخلافه ، ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها ، وليس ذلك حائدا الى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع ؛ بل الشرع هو المثبت له والمبين ، ولو عكس القضية لحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا ؛ واقلب الأمر . وقالت المعتزلة : بل الحاكم بهما العقل ، والفعل حسن أو قبيح في نفسه ، والشرع كاشف ومبين . وليس له أن يعكس القضية .

ولابد أولا من تحرير محل النزاع فنقول : الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة : الاول : صفة الكمال والنقص ، يقال : العلم حسن والجهد قبيح ، ولا نزاع أن مدركة العقل .

الثاني : ملاءمة الغرض ومناقبه . وقد يعبر عنهم بالمصلحة والمفسدة ، وذلك أيضا عقلي ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه ومفسدة لأوليائه الثالث : تعاق المدح والثواب ، أو الذم والنعقاب ، وهذا ذو محل النزاع فهو عندنا شرعى وعند المعنزة عقلى . قلوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ، ثم إنها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا . وقد لا ندرك بالعقل ، ولكن إذا ورد به الفرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان أو مقبحة كهجوم أول يوم من شوال . ثم أنهم اختلفوا .

فذهب الأوائل منهم إلى اثبات صفة توجب ذلك مطلقا ، وأبو الحسين من متأخريهم إلى اثبات صفة في التبيين دون الحسن ، والجباى إلى نفيه فيهما مطلقا . وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة : قول أبى الحسين : التبيين ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله ، ويتبعه أنه يستحق الذم فاعله ، وأنه على صفة تؤثر في استحقات الذم ، والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينفي على انضاع حال الغير . لنا وجهان :-

الأول : أن العبد مجبور في أفعاله ، وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقا .

بيانه : أن العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر ، وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح ، بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب ، كان ذلك اتفاقا ، وإن توقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد ، وإلا تسلسل ، ووجب الفعل عنده ، والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج إلى مرجح آخر وتسلسل فيكون اضطراريا ، وعلى التقادير فلا اختيار للعبد فيكون مجبورا .

فان قيل : هذا نصب للدليل في مقابلة الضرورة فلا يسمح ، وأيضا فانه ينفي قدرة الله تعالى لأطراد الدليل في أفعاله ، والمقدمات المقدمات ، والتقرير التقرير ،

وأيضاً فإنه ينبغي الحسن والقبح الشرعيين لأنه تكليف مالا يطاق ، وأنتم وإن جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ، ولا يكون كل التكليف كذلك ، وأيضاً فالمرجح دافع له يقتضي اختياره للفعل وذلك لا ينبغي الاختيار . قلنا :

أما الأول : فإن الضروري وجود القدرة لا وقوع الفعل بقدرته .

وأما الثاني : فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا مرجح اتفاق إنغايه مقدمة الزامية بالقضية الى المعترلة ونحن لا نقول بها فإن الترجيح بمجرد الاختيار عندنا جائز ، ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختيارياً كما تقدم في مسألة الممارب من السبع ، والعطشان الواجد للقدحين المتساويين . وأيضاً فرجح فاعليته تعالى قديم ولا يحتاج الى مرجح ، إذ الموجح الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان .

وأما الثالث : فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه ، بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة .

وأما الرابع : فمقصودنا ان العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع يحصل له بخلق الله تعالى إياه ، وقد بيناه ، وذلك كاف في عدم الحكم عقلاً ؛ إذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل كما قاله الشيخ ، وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه ، وفي كونه مانعاً من حكم العقل عند الخصم .

الثاني : - لو كان قبح الكذب ذاتياً لما تخلف عنه ، لأن ما بالذات لا يزول واللازم باطل ، فإنه قد يحسن إذا كان فيه عصية دم نبي ، بل يجب ويذم تاركه قطعاً ، وكذلك إذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل .

وللاصحاب مسائل ضعيفة نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها : - .

أحدها : - من قال لا كذب غدا . فإذا جاء الغد فكذبه إما حسن فليس الكذب قبيحاً لذاته ، وإما قبيح فتركه حسن ، مع أنه يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح . قلنا : - لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح ، فتتعد درجة الحسن والقبح فيه ، وأنه غير ممنوع

أو نلزم قبجه مطلقاً، لأنه قبيح إما لذاته وإما لاستلزامه القبح، وتقول الحسن
إنما يحسن إذا لم يستلزم القبح

الثاني : - من قال زيد في الدار ولم يكن، فقبح هذا القول إما لذاته أو مع
عدم كون زيد في الدار، والقسمان باطلان؛ فالاول لاستلزامه قبجه وإن كان
زيد في الدار، والثاني لأنه يستلزم كون عدم جزء حلة الوجود . قلنا : - قد
يكون قبجه مشروطاً بعدم كون زيد في الدار، والشرط لا يمنع أن يكون عدمياً
الثالث : قبجه لكونه كذباً إن قام بكل حرف فكل حرف كذب فهو
خبر وبطلانه ظاهر، وإن قام بالجميع فلا وجود له لترتيبها وتقضى المتقدم عند
حصول المتأخر . قلنا : هو من صفاته النفسية فلا يستدعي صفة كاهو مذهب
بعضهم، أو يقوم بكل حرف بشرط انضمام الآخر إليه، فقبحه لكونه جزء خبر
كاذب، أو بالجميع لكونه كاذباً، فما هو جوابكم فيه فهو جواباً.

الرابع : كونه قبيحاً ليس نفس ذاته لتعلقها دونه بل زائد وأنه موجود
لأنه تقيض اللابح القائم بالمعدوم فيلزم قيام المعنى بالمعنى . قلنا : قد سبق
الكلام على مقدماته مع انتقاضه بالإمكان والحدوث

الخامس : علة القبح حاصلة قبل الفعل، ولذلك ليس أن يفعله ويلزم قيام
الصفة الحقيقية بالمعدوم . قلنا : يحكم العقل بإتصافه بالقبح إذا حصل، وهذا هو
المانع من فعله ثم المعتزلة في المسألة طريقتان حقيقتان، وطريقتان الزاميان : -
أما الحقيقتان : فأحدهما : أن الناس طرا يميزون بقبح الظلم والكذب
الضار والتثليث وقتل الانبياء بنير حق، وليس ذلك بالشرع إذ يقول به غير
المتشرع ومن لا يتدين بدين أصلاً، ولا العرف، إذ العرف يختلف بالامم وهذا
لا يختلف . والجواب : إن ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة، أو صفة الكمال
والنقص مسلم، وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع

وثانيهما : إن من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق

والكذب فإنه يؤثر الصدق قطعاً ، وكذا من رأى شخصاً قد أشرف على الهلاك وهو قادر على اتقاذه مال إلى اتقاذه قطعاً ، وإن لم يرج منه ثواباً ولا شكوراً . كما أن كان المنقذ طقلاً أو مجنوناً وليس نعمة من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع أو دفع ضرر . الجواب : أما حديث اختيار الصدق فلا أنه قد تقرر في النفوس كونه ملائماً لمصلحة العالم والكذب منافراً ، ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه وأما حديث الاتقاذ فذلك لرفة الجنسية ، وذلك مجبول في الطبيعة ، وسببه أنه يتصور مثله في حق نفسه فيستحسن فعل المنقذ له إذا قدره ، فيجره ذلك إلى استحسانه من نفسه في حق الغير .

وأما الإلزاميان . - فأحدهما : لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب وفي ذلك إبطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية ؛ لأنه قد يكون في تصديقه للنبي كاذباً فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبي ، وأنه باطل إجماعاً ، ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور . الجواب : أن مدرك امتناع الكذب عندنا ليس هو قبجه ؛ إذ يجوز أن يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا ودلالة المعجزة عادية وسياقية .

وثانيهما : الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد ، وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام وأنتم لا تقولون به . قلنا : اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر ، وقد يحتج بضرورة الأحكام الانبياء وقد مر في باب النظر .

تفريع : إذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع ثبت أن للاحكام للأنفعال قبل الشرع وأما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل ينقسم إلى الأقسام الخمسة لانه : أن اشتمل تركه على مفسدة فواجب . أو فعله خرام وإلا فان اشتمل فعله على مصلحة فنندوب أو تركه فتركوه ، وإلّا فباح . وأما ما لا يدرك جهته بالعقل فلا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل ، وأما على سبيل

الاجمال فقيل : بالخطر ، والاباحة ، والتوقف

دليل الخطر : أنه تصرف في ملك الغير بلاأذنه فيجرم كأي الشاهد. الجواب :

الفرق بتضرر الشاهد

دليل الاباحة وجهان : -

أحدهما : أنه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستغلال بمقدار الغير والافتباس من ناره والنظر في مرآته . الجواب : أن الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع

ثانيهما : أنه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنفعة به فالحكمة تقتضى اباحته ، وكيف يدرك تحريره بالعقل وما هو إلا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عاقشه المهلك ، أترى العقل يحكم بمنع أكرم الأكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك؟ كلا الجواب : ربما خلقه ليصير عنه فيتاب أو لغرض آخر لانهله

وأما التوقف : فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجهه الاباحة إذ مالا منع منه فباح إلا أن يشترط الاذن فيرجع الى كونه شرعيا ، وتارة بعدم العلم وهذا أمثل لالتعارض الأدلة بل لعدم الدليل

المقصد السادس : أعلم أن الأمة قد أجمعت على أن الله لا يفعل القبيح لا ويترك الواجب ، فلاشاعة من جهة أنه لا فيصح منه ولا واجب عليه وأما المعترلة فن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه ، وما يجب عليه يفعله ، وهذا فرع المسألة المتقدمة. إذ لاحاكم يقبح القبيح منه ، ووجوب الواجب عليه إلا العقل وقد أبطلنا حكمه وبيننا أنه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد. والمعترلة أوجبوا عليه على أصلهم أمورا:

الاول : اللطف ، وفسروه بأنه الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء ، فانا نعلم أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن

المعصية ، فيقال لهم هذا ينتقض بأمور لا تخصي ، فانا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي ، وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وكان حكام الأطراف مجتهدين متقين لكان لطفاً وأنتم لا توجبونه بل نهيوم بعدمه

الثاني : الثواب على الطاعة لأنه مستحق للعبد ، ولأن التكليف اما لا يفرض وهو عبث وأنه لجد قبيح ، وإما لا يفرض : إما عائد إلى الله تعالى وهو منزله عنه ، أو إلى العبد ، إما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ ، وإما في الآخرة وهو إما اضرارده وهو باطل اجماعاً وإما نفعه وهو المطلوب فيقال لهم : الطاعة لا تكافئ النعم السابقة لكثيرتها وعظمتها ، وحقارة أفعال العبد وقتلتها بالنسبة إليها وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه بما لا يحصره بتحريك اتملته ، فكيف يحكم العقل بإجابه الثواب عليه . وأما التكليف فنختار أنه لا يفرض أو لضر قوم ونفع آخرين كما هو الواقع أو ليس ذلك على سبيل الوجوب

الثالث : العقاب على المعصية : زجراً عنها فإن في تركه التسوية بين المطيع والمعاصي ، وفيه اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها ، فيقال لهم العقاب حقه والاستقاط فضل ، فكيف يدرك امتناعه بالعقل ، وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جداً

الرابع : الاصلح للعبد في الدنيا . فيقال الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة الا يخلق

حكاية : تنحى بالقاع على هذه القاعدة . قال الاشعري لاستاذه أبي على الجبائي ، ما تقول في ثلاثة أخوة ، عاش أحدهم في الطاعة ، وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيراً ؟ يقال يشاب الاول بالجنة ، ويعاقب الثاني بالنار ، والثالث لا يشاب ولا يعاقب . قال : فإن قال الثالث . يارب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة ؟ قال : يقول الرب كنت أعلم انك لو عمرت لتفسدت وأفعدت فدخلت النار قال : فيقول الثاني . يارب لم تمتني صغيراً ثلاثاً ذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي فبهت

فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق ، وكان أول ماخالف فيه المعتزلة
الخامس : العوض على الآلام . قالوا : الالم ان وقع جزاء لما صدر عن
العبد من سيئة لم يجب على الله عوضه ؛ والا فان كان الالام من الله وجب العوض
وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات أخذ من حسناته واعطى المجنى
عليه عوضا لايلامه له ؛ وان لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف المؤلم
عن ايلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه ، ولهم بناء على هذا الاصل
اختلافات شاهدة بقصاده

الأول : قال طائفة جاز أن يكون العوض في الدنيا ، وقال آخرون بل يجب
أن يكون في الآخرة كالنواب

الثاني : هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم النواب أو تنقطع ؟

الثالث : هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط النواب ؟

الرابع : هل يجوز ابدال ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلاسبق ألم أم لا ؟

الخامس على الجواز ، هل يؤلم ليعوض ؟ أو يكون ذلك مع امکان الابتداء به

مخالفا للحكمة ؟

المادس على المنع . هل يؤلم ليعوض عوضا ثابدا ليكون لطفًا له ولغيره إذ

يصير ذلك عبرة له تزجره عن القبيح ؟

السادس البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها ؟ وتمتاز

بها عن أمثالها التي لا تقامى مثلها أو لا تعوض ؟ وان عوضت فهل ذلك في الجنة ؟

وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به أنه جزاء ؟ على أن منهم من

أنكر لحوق الالم البهائم والصبيان مكابرة وهربا من الزام دخولها الجنة ،

واخلق العقل فيها

المقصد السابع : تسكليف مالا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آتقا من أنه

لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لامعقب

الحكمة ، ومنعه المعتزلة لقبه عقلا ، فاز من كلف الاعمى نقط المصاحف ،
وازم من المشى الى اقاصى البلاد ، وعبد الطير ان الى السماء ، عد سفيا ، وقبح
ذلك فى بداية القول ، وكان كأمر الجاد .

واعلم ان مالا يطاق على مراتب ،

ادناها أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو ارادته أو اخباره ، فان
مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة مع الفعل ولا تتعلق بالضدين ،
والتكليف بهذا جائز بل واقع اجبا ، والالم يكن العاصي يكفره . فسقه مكلفا .
واقصاها : ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق ، وجواز
التكليف به فرع تصوره ، فثنا من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره
وطلبه ، ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا وهو منتف ههنا فانه
انما يتصور : اما منقبا بمعنى انه ليس لثائى موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين ،
أو بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ، ثم يحكم بان مثله
لا يكون بين الضدين وذلك غير تصور وقوعه ولا محتزله ، صرح ابن سينا به ، ولعله
معنى قول أى هاشم : العلم بالمستحيل علم لا معلوم له ومراد من قال ، المستحيل لا يعلم
المرتبة الوسطى : ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تتعلقها به
لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام أم لا كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا
نجهوزه وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى . لا يكلف الله نفسا الا وسعها ، ونعمه
المعتزلة وبه يعلم أن كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه فى ايمان أى لطلب نصب
للدليل فى غير محل النزاع .

المقصد الثامن . فى ان أفعال الله تعالى ليست معجلة بالافراض . الى ههنا الاشاعة
وخالفهم فيه المعتزلة . لنا بعد ما بينا من أنه لا يجب عليه شئ . ولا يقبح منه
شئ . وجهان . -

احدهما : لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصا . لانه ممتكلا بتحصيل ذلك

الغرض؛ لأنه يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال، فإن قيل: لا نسلم المإلزامه لأن الغرض لا يكون حائداً إلى غيره فليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه . قلنا : نعم غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام والالم يصلح أن يكون غرضاً له؛ كيف وأنا نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا تقع فيه لهم ولا لغيرهم ضروره

وثانیهما : إن غرض الفعل خارج عنه يحصل تبعاً للفعل وبتوسطه إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداءً كما بنناه، فلا يكون شيء من الكائنات الأفعاله لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلا به ليصلح غرضاً لذلك الفعل وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض ، وأيضاً فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض ولا يكون ذلك لغرض آخر ، وإذا جاز ذلك بطل القول بوجود الغرض .

احتجوا : بأن الفعل المثلالي عن الغرض عبث وأنه قبيح يجب تنزيه الله عنه . قلنا : إن اردتم بالعبث مالا غرض فيه فهو أول المسألة ، وإن أردتم أمراً آخر فلا بد من تصويرهم من تقريرهم ثم من الدلالة على امتناعه على الله سبحانه وتعالى تذييب : إذا قيل لهم فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا تقع فيها لله لتعالیه عنه ، ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ ؟ . قالوا : الغرض فيها تعريض العبد للثواب فإن الثواب تعظيم وهو بدون استحقاق سابق قبيح ، فيقال لهم : لأنهم أن التفضل بالثواب قبيح كما تفضل بما لا يحصى من النعم في الدنيا . وإن سلم قبحه فيمكن التمرير له بدون هذه المشاق إذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضاً ، ألا يرى أن في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة ؟ وكذا الكلمة المتضمنة لإنهاء نبي أو تمهيد قاعدة خير أو دفع شر طام وما يروى أن افضل العبادات أحجزها فذلك عند التساوي في المصالح، ثم أنه معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب ومن أين لكم أن ذلك أكثر من هذا ؟

المرصد السابع في اسماء الله تعالى . وفيه مقاصد

المقصد الاول : الامم غير اتسمية لانها تخصيص الامم ووضعه للشيء ولا شك أنه مغاير له والتسمية فعل الواضع ، وانه منقضى وليس الامم كذلك وقد اشتهر الخلاف في أن الامم هل هو نفس المسمى أو غيره ، ولا يدك حافل في أنه ليس النزاع في لقطة في ر س أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره ، بل في مدلول الامم أهو الذات من حيث هي أم باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبي عنه ، فلذلك قال الشيخ قد يكون الامم عين المسمى نحو الله ، فانه امم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه . وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك أنها غيره ، وقد يكون لاهو ولا غيره كالعليم والتقدير مما يدل على صفة حقيقية . ومن مذهبه أنها لاهو ولا غيره كما مر

المقصد الثاني : في أقسام الامم :

اعلم ان الامم إما أن يؤخذ من الذات ، أو من جزئها ، أو من وصفها الخارجى أو من الفعل ، ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى ، أما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه ، وأما المأخوذ من الجزء فحال عليه لما بينا أن الوجوب الذاتى ينافى التركيب ، وأما المأخوذ من الوصف الخارجى فجائز . ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا وقد يكون اضافيا وقد يكون سلبيا ، وأما المأخوذ من الفعل فجائز . فهذه أقسامه البسيطة ، وقد تتركب ثنائيا وأكثر وستعلم أمنتها فيما يتبعه من المقصد

المقصد الثالث تسميته تعالى بالاسماء توقيفية أى يتوقف إطلاقها على الاذن

فيه وذلك للاحتياط ، احترازا مما يؤم بطلا لعظم الخطر في ذلك . والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فلنحصيها احصاء

الله : امم خاص بذاته لا يوصف به غيره ، فقيل علم جامد وقيل مشتق واصله الاله . حذفت الهمزة لتقلها واغتم اللام . وهو من أله اذا تعبد . وقيل من

الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية ، وقيل هو القادر على الخلق ، وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجه صفة سلبية .
الرحمن الرحيم : أى مريد الانعام على الخلق فرجعها صفة الارادة .
الملك . أى يمزو يذل ولا يذل ، فرجه صفة فعلية وسلبية . وقيل التام القدرة فصفة القدرة . القدوس : المبرأ عن المعاييب ، وقيل الذي لا يدركه الا وهام والابصار . فصفة سلبية . السلام : ذو السلامة عن النقائص ، فصفة سلبية . وقيل منه وبه السلامة فعلية . وقيل يعلم على خلقه . قال تعالى (سلام قولنا من رب رحيم) فصفة كلامية .
المؤمن : المصدق لنفسه ورسله أما بالقول فصفة كلامية ، أو بمخلق المعجز فعلية . وقيل المؤمن لعباده من الفوز الاكبر ، اما بفعله الأ من أو باخباره .
المهيمن : الشاهد وفسر بالعلم والتصديق بالقول ، وقيل الامين أى الصادق في قوله العزيز : قيل لا أب له ولا أم ، وقيل لا يحيط عن منزلته ، وقيل لا مثل له ، وقيل يعذب من أراد . وقيل عليه ثواب العاملين ، وقيل القادر ، والعزة القدرة . ومنه المثل (من عزيز) . الجبار : قيل من الجبر بمعنى الاصلاح ومنه جبر العظم ، وقيل بمعنى الاكراه ، أى يجبر خلقه على ما يريد . وقيل منيع لا ينال ، ومنه نخلة جبارة ، وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن ، وقيل العظيم أى اتفقت عنه صفات النقص ، وقيل وحصل له جميع الكمال . المتكبر : قيل في معناه ما قيل . فى العظيم . الخالق البارئ : معناها واحد . المختص باختراع الاشياء .
المصور : المختص باحداث الصور والتراكيب . الغفار : المريد لازالة العقوبة عن مستحقها . القهار . غالب لا يغلب الوهاب : كثير العطاء . الرزاق يرزق من يشاء الفتاح : ميسر العسير ، وقيل خالق الفتح أى النصر ، وقيل الحاكم ، وهو اما بالاخبار أو بالقضاء ومنه قوله تعالى (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) أى احكم . وقيل الحاكم المانم ومنه حكمة اللجام . العليم : العالم بجميع المعلومات القابض : المختص بالملب . الباسط المختص بالتوسعة . الخافض : من الخفض

وهو الخط والوضم . الرفع : المعطى المنازل . المعز : معطى العزة . المذل : الموجب
لخط المنزل . السميع البصير : ظاهر . الحكم : الحاكم . وقيل هو الصحيح علمه وقوله
وفعله . العدل : لا يقيح منه ما يفعله . اللطيف : خالق اللطف ، وقيل العالم بالخفيات
الخبير : العليم . وقيل الخبير . الحليم : لا يعجل العقاب . العظيم : قدير . الغفور :
كالغفار . الشكور : المجازي على الهكر ، وقيل يثيب على التليل الكثير ؛
وقيل المثنى على من أطاعه . العلى الكبير : كالتكبر . الحفيظ . العليم . وقيل
لا يشغله شيء عن شيء ، وقيل يبقى صور الأشياء . المقيت . خالق الأقوات .
وقيل المقدر . وقيل الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر . الحسيب . الكافي
يخلق ما يكفي العباد . وقيل المحاسب باخباره المكلفين بما فعلوا . الجليل : كالتكبر
الكريم : ذو الجود ، وقيل المقتدر على الجود . وقيل العلى الرتبة ، ومنه كرائم
المواشى ، وقيل يغفر الذنوب . الرقيب : كالحفيظ . المحيب : يحجب الادعية .
الواسع ، الحكيم ، ، الودود : الودود ، كالحلوب والركوب ، وقيل الوادى أى يود ثنائه
على المطيع وثوابه . المجيد : الجليل أفعاله . وقيل الكثير إفضاله . وقيل لا يفارقه
فيما له من أوصاف المدح . الباعث : المعيد للخلائق . الشهيد : العالم بالغائب
والحاضر . الحق : العدل . وقيل الواجب لقاته . وقيل الحق أى الصادق . وقيل مظهر
الحق . الوكيل : المتكفل بأموال الخلق ، وقيل الموكل إليه ذلك . القوي . القادر
على كل أمر . المتين . هى النهاية فى القدرة . الولي الحافظ . للولاية . الحميد . المحمود
المحصى . العالم بوقيل المنبى عن عدد كل معدود وقيل القادر ومنه علم أن لن
تحصوه أى لن تطيقوه . المبدئ . المتفضل بابتداء النعم . المعيد . يعيد الخلق
الحى . خالق الحياة . المميت . خالق الموت . الحى . ظاهر . القيوم . الباقي الدائم
وقيل المدبر . الواجد : الغنى ، وقيل العالم . الماجد . العالى بوقيل من له من الولاية
والتولية . الاحد . قد مر تفسيره . الصمد . السيد . وقيل الحليم . وقيل العالى
الدرجة . وقيل المدعو المسئول وقيل الصمد مالا جوف له . القادر . المقتدر .

ظاهر • المقدم المؤخر : يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء • الاول الآخر : لم
يزل ولا يزال • الظاهر • المعلوم بالادلة القاطعة • وقيل الغالب • الباطن : المحتجب عن
الحواس ، وقيل العالم بالخفيات • الوالى • المالك • المتعالى : كالعلى • البر • فاعل
البر • الثواب : يرجع لفضله على عباده اذا تابوا اليه • المنتقم : المعاقب لمن
عصاه • العفو • الماحى • الزوف : المريد للتخفيف • مالك المالك • يتصرف فيه
ذو الجلال والاكرام • كالجليل • المقسط • العادل • الجامع • أى للخصوم يوم
القضاء • الغنى • لا يفتقر الى شئ • المعنى • الحسن لأحوال الخلق • المانع : لما
يشاء من المنافع • الضار الناقص • منه الضرر والنقص • النور • امدادى • بخلق
الهدى • البديع • أى المبدع • الباقي • لا آخر له • الوارث • الباقي بعد فناء الخلق
الرشيد • العدل • وقيل المرشد • الصبور • الحليم • وفد مر •
فهذه هى الاسماء الحسنى نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير
ويغفر لنا ويرحمنا إنه هو الغفور الرحيم •



« الموقف السادس »

في السمعيات وفيه مرصد

المرصد الأول في النبوات . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في معنى النبي . وهو لفظ منقول في العرف عن سماه اللغوي . فقيل : هو المنبيء من النبأ لآنبأه عن الله تعالى ، وقيل : من النبوة وهو الارتفاع لعلو شأنه ، وقيل : من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى ، وأما في العرف :

فهو عند أهل الحق من قال له الله أرسلتك ، أو بلغهم عني ونحوه من الالتعاض ، ولا يشترط فيه شرط ولا استعداد ، بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده ، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته ، وهذا بناء على القول بالقادر المختار وأما الفلاسفة ، فقالوا : هو من اجتمع فيه خواص ثلاث .

أحدها : أن يكون له اطلاع على المغيبات ، ولا يستنكر ، لان النفوس الانسانية مجردة ، ولها نسبة إلى المجرّدات المنتهية بصور ما يحدث في هذا العالم لكونها مبادئ له فقد اتصل بها وتشاهد ما فيها فتحكيها ويؤيده : ما ترى النفوس وما عليها من التفاوت في طرفي الزيادة والنقصان ، متصاعدا الى النفوس القدسية ، ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا ، وكيف وقد يوجد فيمن قلت شواغله لرياضة ، أو مرض أو نوم ، قلنا : مردود إذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا ، والبعض لا يختص به كما افترم به ، ثم إحالة ذلك على اختلاف النفوس وضعفها مع اتحادها بالنوع مشكل ، وباقى المقدمات خطافية وثانيتها : ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة ، لكونه يولى عالم العناصر مطيعة له ، منقادة لتصرفاته اتقياد بدنه لنفقه ، ولا يستنكر ، فان النفوس

٢٢ - المواقف

الانسانية وهى بتصوراتها مؤثرة في المواد كما نفاهد من الاحرار والاصفرار والتسخن ، عند الخجل والوجل والغضب ، ومن السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط ، وان كان ممشاه في غيرها أقل عرضا ، فلا يبعدان تقوى نفس النبي حتى تحدث بارادته في الارض رياح وزلازل . وحرق وغرق . وهلاك أشخاص ظالمة . وخراب مدن فاسدة ، وكيف ونفاهد مثلها من أهل الرياضة والاخلاص . قلنا : هذا بناء على تأثير النفوس في الأجسام ، والمقارنه لا تعطيه ، مم انه لا يختص بالنبي

وثالثها : ان يرى الملائكة مصورة ، ويسمع كلامهم وحيا ، ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه ، لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس ، وربما صار ملكة ويحصل بأدنى توجه . قلنا : هذا تلبس وتعتد بعبارة لا يقولون بمعناها ، لأنهم لا يقولون بملائكة يرون ، بل الملائكة عندهم نفوس مجردة ، ولا كلام لهم يسمع . لانه من خواص الأجسام ، وما كآ الى تخيل مالا وجود له في الحقيقة ، كما للمرضى والمجانين على ما صرحوا به ، ولو كان أحدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلتزم العقل لم يكن نبيا باتفاق ، فكيف من قبل ما يرجع الى تخيلات لا أصل لها وربما خالف المعقول ؟

هذا : ثم أنهم قالوا : من اجتمعت فيه هذه الخواص اتقادت له النفوس المختلفة ، مم ما جلبت عليه من الآباء ، وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء ، فيصير سببا لفرار الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الانسان ، من حيث انه لا يستقل بما يحتاج اليه في معاشه دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات والمعاوضات ، ولولا شريعة ينقاد لها الخالص العام لا شرأبت كل نفس إلى ما يريد غير ، وطمع عين كل الى ما عند الآخر ، فحصل التنازع ، وأدى الى التواءب والتشاجر ، والتقاتل والتناحر ،

وقبل المهرج والمرج ، واختل أمور المعاش والمعاد . فوجب في الطبيعة ، لما علم من شمول العناية فيها أعطى كل حيوان من الآلات ، وهدى إلى ما فيه بقاؤه وبه قوامه ، سببا للانسان وهو اشرف الأنواع ، سخر له ما عدها ، وهذا من أعظم مصالحه أفترى الطبيعة تهمل ذلك ؟ كلا !!

المقصد الثاني : في حقيقة المعجزة : وهى عندنا ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله ، والبحث عن شرائطها ، وكيفية حصولها ، ووجه دلالتها
البحث الأول في شرائطها : وهى سبع

الأول : أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه ، لأن التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله . وقولنا : أو ما يقوم مقامه ، ليتناول مثل ما اذا قال : معجزتى أن أضغ يدى على رأسى وأنتم لا تقدرُونَ عليه ، ففعل وعجزوا فانه معجز ، ولا فعل لله ثمة ، فان عدم خالق القدرة ليس فعلا ، ومن جعل الترك وجوديا حذفه

الثانى : أن يكون خارقا للعادة ، اذ لا امجاز دونه ، وشرط قوم ألا يكون مقدورا للنبي ، وليس بشيء ، لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز
الثالث : أن يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز

الرابع : أن يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم أنه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدى ؟ الحق أنه لا ، بل يكفى قرائن الأحوال ، مثل ان يقال له : ان كنت نبيا فأظهر معجزا ، ففعل

الخامس : أن يكون موافقا للدعوى ، فلو قال : معجزتى أن أحبي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه

السادس : الا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا له ، فلو قال : معجزتى أن ينطق هذا الصب ، فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه ، نعم لو قال معجزتى أن أحبي هذا الميت ، فأحياه فكذبه فعليه احتمال ، والصحيح

أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا ، لأن المعجز أحياء وهو بعد ذلك مختار في تصديقه وتكذيبه ، ولم يتعلق به دعوى ، وقيل : هذا إذا ماش هذه زمانا ، ولو خرمنا في الحال بطل الاعجاز ، لانه كان أحسب للتكذيب ، والحق ، أنه لا فرق لوجود الاختيار في الصورتين ، والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز .

الحام : ان لا يكون متقدما على الدعوى بل مقارنا لها ، لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل ، فلو ذل معجزتى ما قد ظهر عن يدى قبل لم يدل على صدقه ويطلب به بعد ، فلو عجز كاذبا قطعنا ، فان قال هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من غلقه الى فتحه ، فان ظهر كما قال كان معجزا ، وان جاز خلقه فيه قبل التحدى ، لأن المعجز إخباره عن الغيب ، واحتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدى بناء على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنيطله . فان قيل : فا تقولون في كلام عيسى في المهد ، وتماقظ الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة ، وفي معجزات رسولكم من شق بطنه ، وعمل قلبه ، وظلال الغمامة ، وتسليم الحجر والمدر عليه . قلنا : إنها هي كرامات وظهورها على الاولياء جائز ، والانبيا قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء ،

وقد قال القاضي : ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعلنى نبيا ، ولا يتمتع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره ولا يخفى بعده ، مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة ببنت شفة الى أوانه ، ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه شرائطها . وقوله : وجعلنى نبيا كقول النبي عليه السلام « كنت نبيا و آدم بين الماء والعين » فهذا في المتقدم . وأما المتأخر : فاما زمان يسير يعتاد مثله فظاهر ، وإما زمان متناول مثل أن يقول : معجزتى ان يحصل كذا بعد شهر فحصل ، فانفقوا على انه معجز ، فقيل :

إخباره عن الغيب فيكون مقارنا وانما اتنى التكليف بمتابعتة حيثنذ ، لأن
شرطه العلم بكونه معجزا وقبل حصوله فيكون متأخرا . وقيل : يصير قوله
معجزا عند حصوله فيكون متأخرا ، والحق : ان المتأخر علمنا بكونه معجزا

البحث الثانى : فى كيفية حصولها : عندنا انه فعل الفاعل المختار ، يظهرها
على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته . وقال الفلاسفة : تنقسم الى
ترك وقول وفعل ، أما الترك فنل ان يمك عن القوت المعتاد برهة من الزمان
بخلاف العادة ، وسببه انجذاب النفس الى عالم القدس ، واشتغالها عن تحليل
مادة البدن فلا تحتاج الى البدن ، كما نشاهده فى المرضى ، أن النفس لا اشتغالها
بمقاومتها لمرض تنكف عن التحليل فتتمسك عن القوت مالم أمسك فى صحته شرطه
هلك . وأما القول . فكلا لاخبار بالغيب ، وسببه ما مر . وأما الفعل : فبان
يفعل فعلا لا تفى به مئة غيره ، من تنق جبل ، أو شق بحر . وقد تقدم

البحث الثالث : فى كيفية دلالتها : وهى عندنا اجراء الله عاداته بخلق العلم
بالصدق عقيبه ، فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا ، فعلوم
انتفاؤه مادة كسائر العاديات لأن من قال أنا نبي ثم تنق الجبل وأوقفه على
رؤوسهم وقال ان كذبتموني وقم عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم ،
فكلمهم هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة
أنه صادق فى دعواه ، والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب .

وقد ضربوا لهذا مثلا : قالوا : إذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير انى
رسول هذا الملك اليكم ، ثم قال للملك إن كنت صادقا نخالف طاعتك وقم من
الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ، ففعل ؛ كان ذلك نازلا
منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك أحدى صدقه بقرينة الحال . وليس هذا
من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل ندعى فى افادته العلم بالضرورة العادية .
ونذكر هذا للتفهيم وزيادة التقرير .

وقالت المعتزلة : خلق المعجز على يد الكاذب ممتنع ، لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلال قبيح من الله

قال الشيخ وبعض أصحابنا : انه غير مقدور لأن لها دلالة على الصدق قطعاً فلا بد لها من وجه دلالة وإن لم تعلمه بعينه ، فان دل على الصدق كان الكاذب صادقاً وإلا انفك عما يلزمه

وقال القاضي : اقتران ظهور المعجز بصدق هو أحد العاديات ، فاذا جوزنا انخراقها عن مجراها جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق . وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب ، وأما بدون ذلك فلا ، لأن العلم بصدق الكاذب محال .
تذنيب : من الناس من انكر امكان المعجزة ومنهم من أنكر دلالتها ، ومنهم منكر العلم بها . وستأتيك شبههم بأجوبتها

المقصد الثالث : في امكان البعثة . وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد ﷺ فان الدال على الوقوع دال على الامكان

وقالت الفلاسفة : انها واجبة عقلاً ، لما مر . وقال بعض المعتزلة : يجب على الله . وبعضهم : إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون والا حسن
وقال أبو هاشم : يمتنع خلوه عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها وحوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية واتقرير الشريعة المتقدمة . وقيل
إذا اندرست وهو بناء على أصلهم لا يضرنا ، ادعينا الامكان العام .

وغيرنا هذا ، رد شبه المسكرين وهم طوائف : الأولى من أحوالها . الثانية من قال لا تخلو عن التكليف وأنه ممتنع . الثالثة من قال في العقل كفاية . الرابعة من قال بامتناع المعجزة ولا تنصور دونها . الخامسة من منع دلالتها . السادسة من سلم ومنع امكان العالم بها بالإنوار . السابعة من منع وقوعها

الأولى من قال باستحالة البعثة أصح برجوه —

الأول : الممتنع . لأنه إن كان محالاً في شأنه لم يكن له شأن . هو الله ولا شيء

إلى العلم به إذ لعله من القاء الجن ، فانكم أجمعتم على وجوده .
الثاني : ان من يلقي اليه الوحى ان كان حسانا وجب ان يكون مرثيا
وإلا كان ذلك منه مستحسلا .

الثالث : التصديق بها يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه
وما لا يجوز وأنه لا يحصل إلا بتاميز النظر وهو غير مقدور زمان ؛ فللمكلف
الاستمهال ودعوى عدم العلم . ويلزم إقام النبي وتبقى البعثة عينا ، وإلازم
التكليف بما لا يطاق ، وأنه قبيح عقلا .

وجواب الأول والثاني : ان المرسل ينصب دليلا أو يخلق علما ضروريا فيه
والثالث : أما على أصلنا فلا يجب الامهال مع العلم العادي الحاصل عن
المعجز . وأما عند المعتزلة فاللائق بأصابعهم وان صرحوا بخلافه منع الامهال
لأن فيه تقويت صلحتهم وما هو إلا كمن يقول لولده : بين يديك سبع ضار
أو مهلك آخر ، فلا تسلك هذا الطريق فقال دعنى أسلكه الى ان أشاهد
السبع أو المهلك : اليس ذلك مستحب يحاف نظر العقلاء ؟ ولو هلك ألم يكن ملوما
مذموما ؟ ومن منعه ذلك أليس منسوباً إلى فعل ما توجبه الشفقة والخوف .
الثانية من قال : البعثة لا تخلو عن التكليف لأنه فائدتها باتفاق ثم ان التكليف
ممتنع لوجوده

الأول : ثبت الجبر وان فعل العبد واقع بقدرته ، وان الفعل إما معلوم الوقوع
أو معلوم الالاقوع والتكليف حيثئذ مبيح .
الثاني : التكليف اضرا لما يلزمه من انتعاب بالفعل أو العقاب بالترك وهو
قبيح .

الثالث : التكليف إما لا لغرض وهو وإما لغرض يعود الى الله وعو مره
أو الى العبد وهو اما اضرا وهو منتقم بالاجماع ، أو تنفع وتكليف جلب النفع
. المتعديب بدمه بخلاف المعلوم المعارض بمقابله من المضرة العظيمة .

بالكفار والمعصاة

الرابع : التكليف إما مع الفعل ولا فائدة فيه لوجوبه ، وإما قبل الفعل
وإنه تكليف بما لا يطاق لأن الفعل قبل الفعل محال ، ومن جوز لا يقول
بوقوعه ولا أن كل تكليف كذلك

الخامس - وهو لبعض الصوفية - أن التكليف بالأفعال الشاقة يشغل عن
التفكير في معرفة الله تعالى وما يجب له ويجوز ويمتنع عليه ، ولا شك أن المصلحة
المتوقعة من هذا القائل ترى على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتمنا عقلا .
وجواب الأول ما مر في مسألة خلق الأعمال .

والثاني ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والاخرية يربى كثيرا على
المضرة فيها

والثالث أنه فرع حكم العقل ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مع ما أجبنا
به الثاني

والرابع : عندنا . أن القدرة مع الفعل . وعند المعتزلة أن التكليف قبل
الفعل ، في الحال بالايقاع في ثاني الحال وذلك كالأحداث وهو مما لا شك فيه ؛
فما هو جوابكم فهو جوابنا .

والخامس . أن ذلك أحد أغراض التكليف ؛ وسائر التكاليف معينة عليه
ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوشات التي يربى
شغلها على شغل التكليف .

الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة وهم البراهمة والصابئة والناسخية
غير أن من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط . ومنهم من قال بنبوة إبراهيم فقط
ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وأدريس فقط . واحتجوا بأن ما حكم العقل
بحسنه يفعل ؛ وما حكم بقبحه يترك . وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند
الحاجة لأن الحاجة ناجزة ولا يعارضها مجرد الاحتمال . ويترك عند عذمها للاحتياط

والجواب : بمد تسليم حكم العقل أن الشرع فأذنه تفصيل ما أعطاه العقل
اجبالا ، وبيان ما يقصر عنه العقل . فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن
من الافعال ما لا يحكم فيه كوظائف العبادات وتعيين الحدود وتعليم ما ينفع
وما يضر من الأفعال ، وذلك كالطبيب يعرف الأدوية وطبائنها وخواصها مما
لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ، ففي دهر طويل يحرمون فيه من فوائدها
ويقعون في المهالك قبل استكمالها مع ان اشتغالهم بذلك يوجب إتمام النفس
وتعطل الصناعات والشغل عن مصالح المعاش ، فإذا تسلموه من الطبيب خفت
الموتة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار . ولا يقال في إمكان معرفته غنى
عن الطبيب . كيف والنبي يعلم ما لا يعلم إلا من جهة الله . وفيما تقدم من تقرير
مذهب الحكماء تنمة لهذا الكلام.

الرابعة : من قال بامتناع المعجزة لأن تجوز خرق العادة سفسطة ولوجوزناه
لجأز انقلاب الجبل ذهبا ، وماء البحر دما ودهنا ، وأواني البيت رجالا ،
وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم ، وكون من ظهرت المعجزة على يده غير
من ادعى النبوة بأن يعدم المدعى ويوجد مثله ، ولا يخفى ما فيه من الخبط
والاخلال بالقواعد . والجواب : أن خرق العادات ليس أعجب من أول خلق
الحيوات والارض وما بينهما ، ومن انعدامها الذي تقول به ، والجزم بعدم
وقوع بعضها لا ينافي إمكانها ، وذلك كما في المحسوسات ، فانا نجزم بأن حصول
الجسم المعين في الحيز المعين لا يتمم فرض عدمه بدله مع الجزم به للحس ،
والعادة أحد طرق العلم كالحس . ثم إن خرق العادة اعجازا وكرامة مادة مستمرة
الخامسة : من قال ظهور المعجزة لا يدل على الصدق لاحتالات :

الاول : كونه من فعله لا من فعل الله ، إما لمخالفة نفسه لسائر النفوس ،
أو لمزاج خاص في بدنه . أو لكونه ساحرا ، وقد أجمعتم على حقيقته ،
أو لظلم اختص بعرفته ، أو لخاصية بعض المركبات ، كالمغنطيس والكهرباء

الثاني : استناده إلى بعض الملائكة والشياطين أو إلى الاتصالات الكوكبية وهو قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحيط به غيره ، فاحذ ما علم وقوعه من الغرائب ، معجزا لنفسه .
الثالث أن يكون كرامة لا معصية .

الرابع : أن لا يقصد به التصديق ، اذ لا عرف ولا حس ولا بعين ، اذ لعله غير التصديق ، كإيهامه ليحتز عنه بالاجتهاد فينبأ . كإزالة الشبهات أولتصديق نبي آخر

الخاص : أنه لا يلزم من نصديق الله صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم اذ لا يقبح عندكم منه شيء .

السادس : لعل التحدى لم يبلغ من هو قادر على المعارضة أو لعله تركها مواضعة في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا .

السابع : لعالم استهانوا به أولا وحافوه آخر ، فلهذا شككته أو شغلهم ما يحتاجون اليه في تقويم ميشتهم عند

الامن : لعله يورض ولم يظهر لماز . أو ظهر ثم أخفاه أصحابه عند استيلائهم وطمسوا آثاره . وممر قيام هذه الاحتمالات لا يبقى لها دلالة على الصدق .
الجواب الاجمالي :-

ماقرناه غير مرة من أن التجوزات العقلية لاتنافى العلم العادى . والتفصيلي .
عن الأول : أنايدنا أن لا مؤثر في الوجود الا الله . والسحر ونحوه الا ان لم يبلغ حد الاعجاز كفراق البحر واحياء الموتى كما هو مذهب جميع العقلاء وظاهر وانما ظاهرا دون رمى النبوة والتحدى فظاهر أيضا . أو مع فلا بد من ألا يخفقه الله عن يده . أو أن يقدر غيره على ما مرسته . ولا كان تصديقا للكاذب وانه محال .

وعن الثاني : ان لا خالق الا الله .

وعن الثالث : أن من حوزها فقال به هم — منهم الاستاذ أبو اسحق — :

لا تبلغ درجة المعجزة . وقيل لا تقع على القصد .
وقال القاضي : يجوز إذا لم تقع على طريق التعظيم والتخلياء لأن ذلك
ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة .
وعلى التقدير فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر
وعن الرابع : أنا لا نقول بالغرض بل نقول ان خلقها يدل على تصديق
له قائم بذاته .

وعن الخامس : قدم امتناع الكذب عليه .
وعن السادس : إذا أتى بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة وعجز من في
قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه .
وعن السابع : بعلم عادة المبادرة الى معارضة من يدعى الانفراد بأمر
جليل فيه التفوق على أهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في أنفسهم ومالهم
وعدم الاعراض عنها بحيث لا ينتدب له أحد والقدح فيه سفطحة . وحيث
فدلالة من جهة الصرفة واضحة .

وعن الثامن . كما علم بالعادة وجوب معارضته علم وجوب اظهارها اذ به
يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الأوقات والأماكن لا يوجب احتماله
في الجميع ، فلو وقعت معارضة لاستحالة عاده أجزأها مطلقا .

السادسة : من قال : العلم بمحصل المميز لا يمكن لمن لم يشاهده الا
بالتواتر ، ولسكنه لا يفيد العلم ، لوجوه :

الاول : أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا السك
اذ ليس كذب السك الا كذب كل واحد .

الثاني : أن حكم كل طبقة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز إطاعة المائة
للعلم أجاز إطاعة التسعة والتسعين له قطعاً ولم يحدده في عدد وادعاء الفرق تحكم
فلنفرض طبقة لا تقيده ، ثم يزيد عليه واحداً واحداً فلا يفيد بالغنا ما لم

لثالث : لو أوجب التواتر العلم لا وجه خبر الواحد واللازم منتف .
بيان الملازمة : أن التواتر لا يشترط فيه اجتماع أهل اتفاقا ، بل يحصل بخبر
واحد بعد واحد ، فالوجب له هو الخبر الأخير .

الرابع : شرطه استواء الطرفين والواسطة ، ولا سبيل الى العلم به
الخامس : أن التواتر غير مضبوط بعدد ، بل ضابطه عندكم حصول العلم
به ، فاثبات العلم به مصادرة .

وجواب الأول : منع مساواة حكم الكل لحكم كل واحد ، لما يرى من قوة
العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد .

والثاني : أن حصول العلم عنده عندنا بخلق الله تعالى إياه . وقد يخلقه
بعدد دون عدد ؛ فكيف وأنه يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين .

والثالث : أما عندنا فلا أنه بخاق الله . وأما عند الحكماء والمعتزلة فلأن
الأخبار أسباب معدة وهي قد لا تنجام المسبب كالحركة للحصول في المنتهى
ثم انا نجد من أقسمنا أن الخبر الأول يقيد ظنا ويقوى بالثاني والثالث إلى
ما لا أقوى منه ؛ فيلزم أن الموجب له هو الخبر الأخير بشرط سبق أمثاله .

وعن الرابع والخامس : أنا ندعى العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع
على شرطه . لا أنا نستدل بالتواتر على ما ادعيناه والفرق بين الأمرين ظاهر .

السابعة : من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها قالوا : تتبعنا الشرائع
فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة ، فعلمنا أنها ليست من عند
الله وذلك كإباحة ذبح الحيوان وإبلاؤه وتحمل الجوع والعطش في أيام معينة ؛
والمنهم من الملاذ التي بها صلاح البدن ؛ وتكليف الأفعال الشاقة . كلتيه التباين
وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض السعى في بعض والطواف ببعض
مع تماثلها ومضاهاة المجانين والعبيان في الذمى وكشف الرأس والى الى رمى .
وتقبيل حجر لامزية له على سائر الأحجار . وكتحريم النظر إلى الحرة الشوهاء

دوت الامة الحسنة وكحرمة أخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفتين مع استوائهما في المصالح والمفاسد . الجواب : بعد تسليم حكم العقل فغاياته هدم الوقوف على الحكمة ولا يلزم منه عدمها . ولعل مصلحة استأثر الله بالعلم بها ، على أن في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويها للنفس الالوية وملسكة قهرها فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للنواب أو العقاب

المقصد الرابع : في اثبات نبوة محمد ﷺ وفيه مسالك :-

المسلك الأول - وهو العمدة :- أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده أما الأولى فتواترة تواتر الحق بالبيان وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره الكلام في القرآن : اما انه تحدى به فقد تواتر وآيات التحدي كثيرة . وأما أنه لم يعارض فلا أنه لو عورض لتواتر سيما والخصوم أكثر من حصي البلطحاء وأحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه . وأما انه حيثئذ يكون معجزا فقد مر ، والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوبا يعلم من الفصل المتقدم . ولنتكلم الآن في وجه إعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين :

الفصل الأول في وجه إعجازه . وقد اختلف فيه

فقل هو ما اشتمل عليه من النظم الغريب المخالف لنظم العرب وثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله وعليه بعض المعتزلة . وقيل كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلبا وعليه الجاحظ . قالوا : البلاغة التعبير باللفظ الرائع عن المعنى الصحيح بلا زيادة ولا نقصان في البيان وهل رتب البلاغة متناهية؟ والحق أن الموجود منها متناه دون الممكن ، ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام ؛ وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا يحصل الإعجاز ولا حاجة بنا إلى بيانه الغاية فيها ، فلان من تتبع القرآن وجد فيه فنونها من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ، وضروب التأكيد ، وأنواع التشبيه ، والتخييل والاستعارة وحسن

المطالع ، المقاطع ، والفواصل والتفديم والتأخير . والفصل والوصل اللائق بالتمام ، وتعرية عن اللفظ نعت والنداء والشارد ... الى غير ذلك بحيث لا يرى المتصفح له تميز نرجا منها الا وجوده فيه أحسن ما يكون ، ولا يقدر أحد من البلغاء وان استفرغ وسعه إلا على نوع أو نوعين منه وربما لورام غيره لم يواته ، ومن كان أعرف بالعربية وفنون بلاغتها كان أعرف بأعجاز القرآن . وقال القاضي : هو مجموع الأمرين . وقيل هو اخباره عن الغيب نحو : وهم من بعد غلبهم سيفلبون ، وذلك كثير . وقيل عدم اختلافه وتناقض مع ما فيه من الطول « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » وقيل بالصرفة ، فقال الاستاذ والنظام : صرفهم الله مم قدرتهم ، وقال المرتضى : بل سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة .

الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتعصى عنها .

قالوا وجه الاعجاز يجب أن يكون بيذا لمن يستدل به عليه . واختلافكم فيه دليل خفائه . ثم ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز . أما النظم الغريب فلا أنه أمر سهل سيبا بعد سماعه . وأيضا لحقائق مسيلة على وزنه . وأما البلاغة فلوجوه .

الأول . اذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء وقصيدة للشعراء ، ثم قسناه إلى أقصر سورة من القرآن وزعمون التحدى بها ويتناولها قوله تعالى « فأتوا بصورة من مثله » لم نجد الفرق بينا ، بل ربما زعم أن الإفصح معارضها . ولا بد في المعجز من ظهور التفاوت الى حد نفنى معه الريبة .

الثاني . أن الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع أنها أشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به فلم يختلفوا .

الثالث . أنهم عند جمع القرآن إذا أتى الواحد بالآية والآيتين لم يضعوها

في المصحف الا بينة أو عين ، والتقرير مامر .

الرابع : لكل صناعة مراتب وليس لها حد معين ، ولا بد في كل زمان من طائفة أبناءها ، فلعل محمداً كان أفصح أهل عصره ، ولو كان ذلك معجزا لكان كل من فاق أقرانه في صناعة معجزا ، وهو ضروري البطلان .

وأما مذهب القاضى فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزا .

وأما الاخبار بالغيب فلوجوه .

الاول . أنه جائز كرامة الا أن يتكرر إلى أن يصير معجزا ، ومراتب غير مضبوطة ، فكيف يعلم بلوغ القرآن مرتبة الاعجاز؟

الثاني . أنه يقع من المنجمين والكهنة وليس بمعجز اتفاقا .

الثالث : انه يلزم حينئذ الا يكون ما خلا عنه من القرآن معجزا .

واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه .

الاول . قال « وما علناه الشعر » ، وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » وقوله « ونخزئهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين » سيما اذا تصرف فيه بأدنى تغيير فإنه يوجد فيه شيء كثير .

الثاني : أن فيه كذبا إذ قال « ما فرطنا في الكتاب من شيء » « ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » ولا شك أنه لا يشتمل على أكثر العلوم .

الثالث : أن فيه اختلافا إذ فيه الالحن نحو « ان هذان لساحران » ، قال عثمان إن فيه لحنا ، ومستقيمة العرب بالمتهم .

الرابع . فيه تكرار بلا فائدة كما في سورة الرحمن ، وكقصة موسى وعيسى كذلك ، وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وأي خلل أعظم من الكلام الغير المفيد ؟

الخامس . انه نفي عنه الاختلاف حيث قال . « ولو كان من عند غير الله

لوجدوا فيه اختلافا كثيرا . في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ، ثم نجد فيه اختلافا كثيرا . لأنه إما في اللفظ أو المعنى والأول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الإيافة أو النقصان ، والكل موجود فيه : أما تبديل اللفظ فنل كالصوف المنفوش بدل « كالمن » وفامضوا إلى ذكر الله بدل « فاسعوا » وكانت كالحجارة بدل « فهي كالحجارة » والمارقون والمارقات بدل « والمارق والمارقة » .

وأما تبديل التركيب فنحو : « ضربت عليهم المسكنة والدلة » بدل « الدلة والمسكنة » ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل « الموت بالحق » .
وأما الزيادة والنقصان فنحو « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم » « وله تسع وتسعون نعمة أنثى » .
وأما في المعنى : فنحو « ربنا باعد بين أسفارنا » و « ربنا باعد بين أسفارنا » والأول دواء والثاني خبر ، و « هل يستطيع ربك » بالغيبة وضم الباء ، وهل يستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء .

السادس : أنه يوجد في كثير من الخطب والقصائد الطوال ، بحيث لو تتبعها أبلغ البلاء لم يعثر فيها على سقطة ، فضلا عن التناقض والاختلاف ، ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار أقصر سورة تحدى بها .
وأما بالقول بالصرفه فلوجوه :

الأول : الاحجاع قبل هؤلاء على أن القرآن معجز ، ولو قال أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا ، بل عجزهم عن القيام الثاني : لو سلبوا القدرة لتناطقوا به طاعة ولتواتر ذلك ، فإن قيل : إننا لم يتذكروه لئلا يصير حجة عليهم . قالا . إن كان ذلك موجبا لتصديقه امتنم عادة تواطوا الخلق الكثير على مكابرتهم وإن لم يكن موجبا بل احتمال المحر وغيره مثلا لتناطقوا به وحلوه عليه .

الثالث . كانوا يعارضونه بما اعتيد منهم قبل التحدى به فانهم لم يتحدوا بإنشاء مثله بل بالاتبان به .

والجواب : قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء ، قلنا الاختلاف والخفاء وإن وقم في أحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ، ولا خفاء في أنه بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتغاله على الحكمة البالغة علما وعملا معجز . وانا وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الأنظار وميل أصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجز بالنظر إلى أحد ما بيناه يلزم أن لا يكون معجزا بحملتها ولا بحملة منها . وكأى من يبلغ يقدر على النظم أو النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على أحدها القدرة على الجميع ، وليس كل ما ثبت لكل واحد ثبت لكل .

هذا : وانا نختار أنه معجز ببلاغته . وأما الشبه : فالجواب عن الأولى أن الفرق كان بينا لمن تحدى به ؛ ولذلك لم يعارض ، وغيرهم صمى عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها . ثم قياس أقصر سورة الى أطول خطبة أو قصيدة جور عن سواء المصبل ؛ وأيضاً فيكفي أن كون القرآن بحملته أو بسوره الطوال معجزاً ، قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه : عرضت هذا الكلام على خطيب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها .

وعن الثانية : أن الآحاد لا تعارض القاطم ، ثم انهم لم يختلفوا في زوله على محمد وبلوغه في البلاغة حد الإعجاز ، وأما البسطة فالاختلاف في كونها آية من كل سورة لافي كونها من القرآن .

وعن الثالثة . أن اختلافهم في موضعه وفي التقديم والتأخير ؛ فان النبي كان يواظب على قراءته في صلاته . هذا وإن الخبر المخوف بالقرآن قد يفيد

العلم وهو المدعى ولا علينا أن نثبت بالتواتر أو بالقرائن . ثم لا يضر عدم اعجاب الآيات والآيتين .

وعن الرابعة : أن المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله ويبلغون فيه للغاية القصوى فيقفون فيه على الحد المعتاد ؛ حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد الصناعة علموا أنه من عند الله ؛ وذلك كالسحر في زمن موسى ولما علم السحرة أن حد السحر تخييل وتوهيم ثم رأوا عصاه اقلبت ثمبانا يتلقف سحرهم الذي كانوا يافكونه علموا أنه خارج عن السحر فأمنوا به ، وفرعون لقصوره يظن أنه كبيرهم الذي يعلمهم السحر ، وكذا الطب في زمن عيسى وبعلمهم علموا أن إحياء الموتى وإبراء الأكمه ليس حد الصناعة بل من عند الله ؛

هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام إلى الدرجة العليا وكان بها نخارهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحدياً بمعارضتها ؛ وكتب المير تشهد بذلك ، فلما أقي بما عجز عن مثله جميع البلغاء مع ماظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإنكار نبوته ، حتى أن منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عنده ، ومنهم من أسلم على نفرة منه للصغار ، ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء وبومنتهم وهم الأكثرون - من عدل إلى المحاربة وتعريض الناس والمال للممارفعل أن ذلك من عند الله قطعاً . سلطنا لكن لم لا يكون معجزاً بالآخبار عن الغيب

وحد المعجز منه تقضى به العادة وقد بلغ في القرآن ذلك المبلغ ولنا الآن لتفصيله . وبه خرج جواب الشبهتين : سلطنا لكن لم لا يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف . وأما الشبه : فالجواب .

عن الأولى : أن ما في القرآن ليس بوزن الشعر إنما يصير إليه بتخير ما : من إشباع أو زيادة أو نقصان ؛ ثم إن الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد

دويه ؛ وما يقع من ذلك في نثر البلغاء اتفاقاً على الشذوذ لا يعد شعراً ولا قاله شاعراً . ومن قال لغلامه : أدخل السوق واشتر اللحم واطبخ ، لم يعد بهذا القدر شاعراً ضرورة .

وعن الثانية : أن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا إشكال أو بالعموم الخصوص بما يحتاج إليه في أمر الدين .

وعن الثالثة : أن للتكرار فوائد : منها زيادة التقرير ؛ ومنها إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد بعبارة مختلفة في الإيجاز والأطناب ؛ وهو إحدى شعب البلاغة ، وأما قوله إن هذان لساحران فقليل غلط من الكاتب ولم يقرأ به ، وقيل لغة نحو : « إن أباه وأبأ أباهما قد بلغا في المجد غايتها »

وقيل مخصوص بهذا زيد فيه النون فقط كما فعل في الدين . وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا واللام تدخل خبر المبتدأ .. إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية ؛ وقول عثمان إن فيه لحنا أي في الكتابة ؛ وأما قوله تلك عشرة كاملة فندفم لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد مثل أن يظن أن المراد بالسبعة تمامها .

وعن الرابعة : أن ما نقل منه آحاداً فردود ، وما نقل متواتراً فهو مما قال الرسول عليه السلام « أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف » .

وعن الخامسة : أن المراد الاختلاف في البلاغة ، فإن الكلام الطويل ورو من أبلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين طادة ؛ أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم ؛ وأما الصرفة فنقول : بأن الأعجاز ليس بها ولكن ندعيها أو كون القرآن معجزاً وأياً ما كانت يحصل المطلوب .

الكلام في سائر المعجزات ، وهي أنواع :
الأول : انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى : إن تترت الساعة وانشق

القمر .

الثاني : كلام الجادات ، قال أنس : كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ كفا من حصي فمجن في يده حتى سمعنا التمجيع ، وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه : أنه مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأناه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فصبح ذلك العنب والرمان ، ولما دعا للعباس وأهله أمن له أسكفة الباب وحيطان البيت ؛ ولما طلب الأعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة وهي على شط الوادي فأقبلت تحض الأرض خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها ؛ وكلام النراع المصنوعة مشهور .

الثالث : كلام الحيوانات العجم : شهد له الذئب بالنبوة ، والظبية التي ربطها الأعرابي سألته الاطلاق لترضع خففيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأله الأعرابي أن يطلقها فألقها فأنطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ؛ وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة ، ولكل قصة في كتب السير .
الرابع : حركة الجادات : منها قصة الشجرة ، وماروي ابن عباس أنه قال لأعرابي : أرايت لودعوت هذا المذق فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع . وحنين الجذع اليه مشهور .

الخامس : إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل .

السادس : نبوع الماء من بين أصابعه ، رواه أنس

السابع : إخباره بالغيب : فنه ماورد به القرآن ومنه مناطق به الأحاديث

الصحيحة . ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا .

ثم نقول : كل واحدة من هذه وإن لم تتواتر فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف .

المسلك الثاني - وارتضاء الجاحظ والغزالي - الاستدلال بأحواله قبل النبوة

وحال الدعوة وبعد تمامها ؛ وأخلاقه المظيمة ، وأحكامه الحكيمه ، وإقدامه

حيث يحجم الأبطال ؛ ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس لامتنع ذلك عادة ؛ وأنه لم يتلون حاله وقد تلونت به الأحوال من أمور من تتبع علم أن كل واحد منها - وإن كان لا يدل على نبوته لكن مجموعها - مما لا يحصل إلا للأنبياء ؛ فلا يرد ما يحكى عن أفضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة .

المسلك الثالث : إخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته - عليه السلام - في التوراة والإنجيل . فان قيل : إن زعمهم بحجىء صفته مفصلاً أنه يحجىء في الحنة القلانية في البلدة القلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا أنه نبي فباطل ، لأننا نجد التوراة والإنجيل خاليين عن ذلك ؛ وأما ذكره مجملًا فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسان كامل أو لعله شخص آخر لم يظهر بعد . قلنا : المعتمد ظهور المعجزة على يده وهذه الوجود الآخر للتكلم وزيادة التقرير .

المسلك الرابع : - وارتضاء الامام الرازى - أنه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم أنى بعث بالكتاب والحكمة لأنهم مكارم الاخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية والعملية وأنور العالم بالايمان والعمل الصالح ؛ ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله ؛ ولا معنى للنبوة إلا ذلك وهذا قريب من مسلك الحكماء .

واعلم أن المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان : -

أحدهما : القادحون في معجزته كالنصارى وقد مر ما فيه كفاية .

وثانيهما : اليهود إلا العيسوية فانهم سلموا بعثته لكن إلى العرب خاصة

لا إلى الخلق كافة ، واحتجوا بوجهين :

الاول : أن نبوته تقتضى نسخ من قبله باتمان منكم ، لكن النسخ محال ، لأنه يدل على الجهل أو البداء ، وكلامها محال على الله تعالى ، بيانه : أنه لو كان فيه

مصلحة لا يعلمها فالجهل ، وإن كان يعلمها فرأى رعايتها أولاً ثم أهملها بلا سبب ثانياً فالبداء . والجواب : أنه لا يجب رعاية المصلحة عندنا ، وإن وجب فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فإن المصالح تختلف بحسب الأوقات ، كشراب الدواء الخاص في وقت دون وقت ، فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحسك وفي آخر ارتقاعه ، وكيف والمحكوم عليه هنا ليس بمتحد .

الثاني : أن موسى نفي لمنح دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبياً ، بيباه : أنه تواتر عنه « تمسكوا بالمبت مادامت السموات والأرض » وأيضاً إما أن يكون قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكنت عنهما ، والأخيران باطلان . أما الثاني فأنه لو قال ذلك لتواتر لكونه من الأمور العظيمة التي تنوفاً للدواعي على نقلها سيما من الأعداء ومن يدعى لمنح دينه وذلك أقوى حجة له فيه . وأما الثالث فلا أنه يقتضى ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره وإنه معلوم الانتفاء لتقرره إلى أوان النسخ ، والجواب : منع تواتر ذلك عن موته ولو كان كذلك لاحتج به على محمد ولو احتج به لنقل متواتراً . وأما التردد فنختار أنه صرح بدوامه إلى ظهور النسخ وإنما لم ينقل تواتراً إما لقلة الدواعي إلى نقله لما فيه من الحجة عليهم ؛ وإما لقلة الناقلين في بعض الطبقات لأن اليهود جرت لهم وقائم ردتهم إلى أقل القليل مم لا يحصل التواتر بنقله .

المقصد الخامس : في عصمة الأنبياء . أجمع أهل الملل والشرائع على عصمتهم عن تعدد الكذب فيما دل المعجز على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله . وفي جواز صدوره عنهم على سبيل المهور والنسيان خلاف : فنعمة الأستاذ وكثير من الأئمة ، لدلالة المعجزة على صدقهم ؛ وجوزة القاضى مصيرامنه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة .

وأما سائر الذنوب فهي إما كفر أو غيره

أما الكفر : فأجمعت الأمة على عصمتهم منه لا غير أن الأزارقة - من

الطوارج - جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر . وجوز الشبهة إظهاره
تقية ، وذلك بنفى إلى إخفاء الدعوة إذ أولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف
وكثرة المخالفين

وأما غير الكفر : فاما كبار أو صغار ، كل منهما إما محمداً وإما سهواً
أما الكبار صدا فتنه الجمهور ، والاكثر على امتناعه محمداً . وقالت المعتزلة -
بناء على أصولهم - : يمتنع ذلك عقلاً ، واما سهواً فجوزة الاكثرين .
وأما الصغار صداً : فجوزة الجمهور إلا الجبائي ، وأما سهواً فهو جاز اتفاقاً
إلا الصغار الخسيسة كسرقة حبة أو لقمة ؛ وقال الجاحظ : بشرط أن ينبغي
عليه فيفتها عنه ، وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين وبه تقول . هذا كله
بعد الوحي ،

وأما قبله فقال الجمهور : لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة إذ لا دلالة
للمعجزة عليه ولا حكم للعقل ؛ وقال أكثر المعتزلة : يمتنع الكبيرة وإن تاب منها
لأنه يوجب النفرة وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة . ومنهم من
منع مما ينفر مطلقاً كهمر الأمهات والفجور في الآباء ، والصغار الخسيسة دون
غيرها . وقالت الروافض : لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة فكيف بعد
الوحي ١٩ . لنا وجوه : -

الاول : لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم ، وأنه واجب للاجماع ولقوله
تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » .

الثاني : لو أذنبوا لردت شهادتهم إذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ، ولقوله
تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » ، واللازم باطل بالاجماع ، ولأن من
لا تقبل شهادته في القليل من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم
إلى يوم القيامة .

الثالث : إن صدر عنهم وجب زجرهم ، لعدم وجوب الامر بالمعروف

والنهي عن المنكر ، وإبذاؤهم حرام إجماعاً ، ولقوله : « ان الذين يؤذون الله ورسوله . . » الآية ؛ ولدخلوا تحت : « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم » ، وقوله « ألا لعنة الله على الظالمين » ، وقوله لوما ومذمة « لم تقولون مالا تعملون » و « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم »

الرابع : ولكانوا أسوأ حالا من عصاة الأمة ، إذ يضاعف لهم العذاب ، إذ الأعلى رتبة يستحق أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم بالمعصية ، ولذلك ضوئف حد الحر ، وقيل للنساء النبي « لستن كأحد من النساء » ، « من يأت منكناً بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب » .

الخامس : ولم ينالوا عهده تعالى لقوله « لا ينال عهدي الظالمين » وأى عهد أعظم من النبوة .

السادس : ولكانوا غير مخلصين ، لأن الذنب باغواء الشيطان ، وهو لا يغوى المخلصين لقوله تعالى : « لا غوينهم أجمعين إلا عبادة من المخلصين » واللازم باطل لقوله تعالى في حق إبراهيم وإسحق ويعقوب : « إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار » ، وفي يوسف : « إنه من عبادنا المخلصين » .

السابع : قوله تعالى : « ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين » ، فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء فذاك ، وإلا فالأنبياء بالطريق الأولى ، أو تقول لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء لكانوا أفضل من الأنبياء ، لقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم »

الثامن : أنه تعالى قسم المكافئين إلى حزب الله وحزب الشيطان ، فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان فيكونون خامرين لقوله تعالى : « ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون » .

التاسع : قوله تعالى في حق إبراهيم وإسحق ويعقوب : « إنيهم كانوا يسارعون في الخيرات » والجمع المحلى بالآلف واللام للعموم ، وقوله : « وإنيهم

عندنا لمن المصطفين الاختيار . وهما يتناولان جميع الافعال والثروك ، لصحة الاستثناء ، فهذه حجج العصمة ، وأنت تعلم أن دلائلها في محل النزاع -وهي عصمتهم عن الكبيرة- سهوا وعن الصغيرة عمدا- ليست بالقوية .

واحتمج المخالف بقصص الانبياء توهم صدور الذنب عنهم .

والجواب إجمالا : أن ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردها ؛ لأن نسبة الخطأ الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء ؛ وما ثبت منها تواترا . فما دام له محل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره ؛ للدلائل العصمة ؛ وما لم نجد له محيصا حملناه على أنه كان قبل البعثة ؛ أو من قبيل ترك الاولى ؛ أو صغائر صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه تسميته ذنبا ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم ، اذ لعل ذلك لعظه عندهم أو أن قصدوا به هضا من أنفسهم . ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فصحة . ولنفعيل ما أوجلتناه تفصيلا :

ففيه قصة آدم . عليه السلام . ونفيه في التمسك بها من ستة أوجه :

الاول : قوله تعالى : « وعصى آدم ربه » مؤكدا بقوله : « فغوى »

الثاني : قوله تعالى : « فتاب عليه » ولن تكون التوبة الا عن الذنب

الثالث : مخالفته النهى عن أكل الشجرة .

الرابع : قوله تعالى : « فتكونا من الظالمين »

الخامس : قوله تعالى : « ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن

من الخاسرين » .

السادس : قوله « فازلم الشيطان عنها فأخرجهم مما كانوا فيه » قلنا

كيف يدعى أنه في الجنة ولا أمة له كان نبيا ؟ وهل كان الاجتناب بالنبوة الا بمسند تلك القصة ؟ ، وهل الوقعة في الانبياء يمثل هذا الظاهر دفعه الا للعمه والجهل المفرط ؟ .

وقد يتمسك في ذنبه بقوله تعالى (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل

منها زوجها ليسكن اليها فلما تشاها حملت حملاً خفيفاً .. الآية) .
والجواب . أن أكثر المفسرين على أن الخطاب لقريش ، والنفس الواحدة قصي
وجعل منها زوجها . أي جعلها عربية من جنسه ، واثراهما . تسميتهما
أبناءهما بعبد مناف وعبد المزي وعبد الدار وعبد قصى ، فليس الضمير في
جعلها لآدم وحواء ، وإن صح أنه لآدم ، فأين الدليل على الشرك في
الالوهية ؟ ولعله هو الميل إلى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه
إلى الله تعالى وذلك غير داخل تحت الاختيار ، أو لعله قبل النبوة .

ومنه قصة إبراهيم عليه السلام ، وأظهر ما يومئ الذنب أمران : -
الأول . قوله « هذا ربي » ، ولا يخفى أنه صدر عنه قبل تمام النظر في
معرفة الله وكَم بينه وبين النبوة ١٩

الثاني . قوله (رب أرني كيف تحيي الموتى) ، والشك في قدرة الله كفر
وفي الآية تصريح بأنه طلبه لأن في عين اليقين من العلم أئنة ما ليس في علم اليقين
فإن لهم بأحداث الوسواس والدغاذغ سلطاناً على القلب عند علم اليقين دون
عين اليقين . . هذا وقد قل ابن عباس . كان الله وعد أن يبعث نبياً يحيي
بذعائه الموتى ، فأراد أن يعلم أهو هو ؟ ، كيف والشك في قدرة الله تعالى
كفروا أنتم لا تقولون به ١٩

ومنه قصه موسى عليه السلام والتمسك بها من وجود
الأول . قوله . « فوكره موسى ففضى عليه » ولم يكن قتله بحق ، لقوله .
« هذا من عمل الشيطان » وقوله . « رب إني ظلمت نفسي » وقوله « فعلتها إذا
وأنا من الضالين » . الجواب . أنه كان قبل النبوة .

الثاني . أنه إذن لهم في إظهار الحجر ، لقوله . « ألقوا ما أنتم ملقون »
الجواب أنه لم يكن حراماً حينئذ ، أو علم أنهم يلقون إذن لهم أم لا ،
بدليل . ما أنتم ملقون . أو أراد إظهار معجزته ولا يتم إلا بذلك فسكان واجباً
أو أراد إن كنتم محققين ، نحو . فأتوا بسورة من مثله . إلى قوله . إن كنتم صادقين .

الثالث . «وَأَتَى الْإِوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَمُرُّهُ إِلَيْهِ»، وهارون كان نبياً فان كان له ذنب فذاك هو المطلوب ، والا فلا يذاقه ذنب . الجواب . لم يكن ذلك على سبيل الايذاء ، بل كان يدينه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال ، يخاف هارون أن يعتقد بنو امرائيل خلافه لسوء ظنهم بموسى .

الرابع . قوله لاخضر . لقد جئت شيئاً امراً ، وشيئاً نكراً . قلنا من حيث الظاهر أو أراد عجباً وفعل الخضر لم يكن منكراً .

ومنه . قصة داود ، والقصة مختلفة للحشوية ، اذ لا يطبق ادخال الدم الشنيع في أثناء المدائح العظام ، بل تصور قوم قصره للإيقاع به ، فلما راوه مستيقظاً اخترع أحدهم المصومة ، ونسبة الكذب الى اللصوص أولى من نعبته الى الملائكة .
ومنه ، قصة سليمان من وجهين :

الاول ؛ اذ عرض عليه بالعشى الصافنات الجياد الآتية ، الجواب ؛ لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع أنه إذا كان فوئها بالنسيان لم يكن ذنباً ؛ وقوله أحجبت حب الخير مبالغة في الحب ؛ وعن ذكر ربى أى بسببه لا بالهوى ، لأن رباط الخليل بأمره ؛ وفطرق مسحاً ، معناه ؛ يمحو رؤوسها وأعناقها إكراماً لها ، وحمله على فضعها ضعيف ، اذ لا دلالة للفظ عليه ، ورجوع ضمير (توارت) الى الشمس أبعد المحتملين

الثانى : ولقد فتننا سليمان ، الجواب : النبي عليه السلام قال سليمان : أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة ولداً يقاتل فى سبيل الله فلم تحمل إلا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسى بين يديه ؛ ولو أنه قال : إن شاء الله ، كان كما قال ، فلا ابتلاء أنما كان لترك الاستثناء . وقيل . مرض حتى صار كجسد بلاروح . وقيل ولده ولد له ولد فخاف الشياطين أن تهلكه فأمر المسحابة أن يحملة وأمر الريح أن تحمل اليه غذاءه ، فأتى على كرسى .
الثالث . قوله . هب لى ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي حمداً . الجواب .

ممجى كل نبي من جنس مايفتخر به أهل زمانه وكان هو الملك أو أراد أن ملك الدنيا موروث فطلب ملك الدين أو أراد الملك العظيم مع التناعة .

ومنه . قصة يونس . والجواب . لعل غضبه كان على قوم كفره فظن أن لن تقدر عليه . أى لن تضيق عليه . وإنى كنت من الظالمين أي لنفسى بترك الأولى . ولا تكن كصاحب الحوت ، أى فى قلة الصبر .

ومنه . قصة نبينا ﷺ - والاحتجاج بها من وجوه .

الأول . ووجدك ضالاً فهدى . الجواب . أنه قبل النبوة ، أو ضالاً فى أمور الدنيا ، لقوله . « ماضى صاحبكم وماغوى » .

الثانى . ماروى أنه قرأ بعد قوله . « أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى » تلك الفرائق العلى . منها الشفاعة ترتجى « فأناه جبريل وقال . تلوت على الناس ما لم آتله عليك ، فنزل . « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا سمى آتى الشيطان فى أمنيهته .. الخ » . الجواب . أنه من إلقاء الشيطان ، وإلا كان ذلك كفراً . وأيضاً . ربما كان قرآنا وتكون الإشارة إلى الملائكة ففسخ تلاوته للإيهام . أو المراد مايتهمناه بوسوسة الشيطان . أو هو استهزام إنكار .

الثالث . قصة زيد وزينب . الجواب . أنه بأمر الله تعالى لنمسخ ماكان فى الجاهلية من تحريم أزواج الأدياء ؛ وإنما أخفى فى نفسه ذلك ، خوفاً من طعن المنافقين فقبل له . « وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه » . وقيل ؛ كانت أبة صمة النبي عليه السلام وطمعت أن يتزوجها النبي فلنشرت على زيد فطلقها ؛ وما يقال إنه أحبها فما يجب صيانة النبي عن مثله ؛ وإن صح فبيل القلب غير مقدور وفيه ابتلاء الزوج بتطليقها والنبي بالمبالغة فى حفظ النظر حذراً عن الحياة فى الوحى أو التعرض للطعن .

الرابع ؛ ماكان لنبي أن يكون له أمري - إلى قوله ؛ عذاب عظيم ، الجواب

أنه عتاب على ترك الأولى فإن التحريم مستفاد من هذه الآية
الخامس ؛ عفا الله عنك لم أذنت لهم ؟ والعفو ، إنما يكون عن الذنب .
الجواب : أنه تلفظ في الخطاب وإلا فلا عتاب بعد العفو ، وقلنا ذلك بترك
الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية

السادس : ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك ، الجواب ؛ قبل النبوة
أو ترك الأولى أو للشغل الذي كان عليه من القم لاصرار قومه
السابع قوله . (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) (واستغفر
لذنبك) و (لقد تاب الله على النبي) . الجواب : أنه قبل النبوة ، وحمله على
ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه . أو ترك الأولى . أو نسب
إليه ذنب قومه . وأما ما يقال أن المصدر مضاف الى المفعول ، فلمعنى ذنب
قومك اليك فلا يخفى ضعفه ، فأن ذلك في المصادر المنعدية .

الثامن : قوله (عبس) وتولى أن جاءه الاممى) . الجواب . أنه ترك الأولى
مما يليق بمخلقه العظيم
التاسم : قوله (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي) الجواب . النهى
لا يدل على الوقوع .

العاشر : يا أيها النبي اتق الله ؛ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك . الجواب ما مر
مع أن الامر والنهى من أقوى أسباب العصمة .
الحادى عشر : لئن أشركت ليحبطن عملك ، الجواب الشرطية لا تقتضى
تحقق الطرفين ، أو المراد الشرك الخفى وهو الالتفات الى الناس ، أو المراد
بالخطاب غيره ، قال ابن عباس رضى الله عنهما ، نزل القرآن على ،
إياك اعنى فاسمعى بإجارة .

الثانى عشر : فإن كنت فى شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرءون
الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ، الجواب

شرطية ، وللفائدة في الرجوع الى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته اولمعرفة
كيفية نبوة سائر الانبياء

واعلم أنا انها طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسألة نسيان الانبياء وتعمدهم
الصغائر لا قاطم فيه تقيا او اثباتا مع قيام الاحتمال العقلي ؛ اذ لو فرض تقيضه
لم يلزم منه محال لذاته وظهور المعجزة على يده لادليل فيه على ذلك
المقصد السادس : في حقيقة العصمة . وهي عندنا أن لا يخلق الله فيهم ذنبا ،
وعند الحسكاه . ملكة تمنع عن التجور وتحصل بالعلم بمقابل المعاصي
ومناقب الطاعات ، وتؤكد بتناهي الوحي بالأوامر والنواهي ، والاعتراض على
ما يصدر عنهم من الصغائر . وترك الأولى ، فان الصفات النفسانية تكون
أحوالا ثم تصير ملكات بالتدريج .

وقال قوم . تكون خاصية في نفس الشخص ، أو في بدنه ، يمتنع بسببها
صدور الذنب عنه . ويكذبه . أنه لو كان كذلك لما استحق المدح بذلك ، وأيضا
فلا جماع على أنهم مكلفون بترك الذنوب مثابون به ، ولو كان الذنب ممتنعا عنهم
لما كان كذلك ، وأيضا فقوله « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى » ، يدل على
مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشرية ، والامتنياز بالوحي لا غير .

المقصد السابع : في عصمة الملائكة . وقد اختلف فيها فقلنا في وجهان .
الاول . ما حكى الله عنهم من قولهم . « أتجعل فيها من يفسد فيها
ويمسك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » . ولا يخفى ما فيه من وجوه
المعصية ، إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه ، وفيه العجب وتزكية
النفس ، وفيه أنهم قالوا ما قالوه رجاء بالظن واتباع الظن في مثله غير جائز ، وفيه
إنكار على الله فيما يفعله ، وهو من أعظم المعاصي

الثاني : إبليس حاس وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله « فصجد
الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس » وبدليل أن قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة
اسجدوا » قد تناوله والا لما استحق القدم ، ولما قيل له ما منعك أن لا تسجد

اذ أمرتك ؟ والجواب :-

عن الأول: أنه استفسار عن الحكمة ، والغيبة اظهر مثالب المفتاب ، وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه ، وكذلك التذكية ، ولا رجم بالظن ، وقد علموا ذلك بتعليم الله أو بغيره

وعن الثاني: أن ابليس كان من الجن ، وصح الاستثناء وتناوله الأمر للغلبة وكون طائفة من الملائكة مسحين بالجن خلاف الظاهر مع أن ذكره في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه ياباه

وللمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) و (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) و (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) والجواب انما يتم ذلك اذا ثبت عمومها أعياننا وازمانا ، ومعاصي ، ولا فاطع فيه ؛ وان الظن لا يغني في مثله عن الحق شيئا .

المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة؛ لانزع في أنهم افضل من الملائكة السفلية ، انما النزاع في الملائكة العلوية ، فقال أكثر أصحابنا الانبياء أفضل ، وعليه الشيعة . وقالت المعتزلة والخليعة - منا - الملائكة أفضل ، وعليه الفلاسفة . احتج أصحابنا بوجوه أربعة :-

الاول: قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » وأمر الأدنى بالمجود للأفضل هو السابق الى الفهم ، وعكسه على خلاف الحكمة . لا يقال السجود يقيم على انحاء فله لم يكن سجود تعظيم . لأننا نقول « أدأيتك هذا الذي كرمت على » ، و « أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » يدل على أنه اسجد تكرامة وينفي سائر الاحتمالات

الثاني: قوله تعالى « وعلم آدم الاسماء كلها » والعالم أفضل من غيره لأن الآفة سبقت لذلك ولقوله « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون »

الثالث : أن للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لأوقاته ، وليس للملائكة شيء من ذلك ، ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل في الاخلاص وأحق ، فتكون أفضل ، لقوله عليه السلام « أفضل الأعمال أحزها » أى أشقها .

الرابع : الانسان ركب تركيبا بين الملك والبهيمة فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ، ثم أن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى . أولئك كالانعام بل هم أضل . وقوله . إن شر الدواب عند الله . الآية . وذلك يقتضى أن يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة . احتج الخنعم . بوجوه عقلية وتقلية . أما العقلية فسته . الأول : الملائكة أرواح مجردة كآلاتها بالفعل بخلاف السفليات والتام اكل من غيره .

الثاني : الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام . الصافية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجسام
الثالث : الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور كلها
الرابع : الروحانيات نورانية لطيفة والجمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة .

الخامس : الروحانيات قوية على أفعال شاقة كالازلال والمحب لا يلحقها بذلك فتور . بخلاف الجمانيات
السادس : الروحانيات أعلم لأحاطتها بما كان في الأعصر الأول وبما سيكون . في الازمنة الآتية وبالأمور الغائبة ، وعلمهم كلية فعلية فطرية آمنة من الغلط ، والجمانيات بخلافه .
والجواب : ان ذلك كله مبنى على القواعد الفلسفية التي لا تصلحها ولا تقول بها .

وأما النقليّة فمبينة : -

الأول : قوله تعالى . ولا أقول لكم إني ملك . فإنه في معرض التواضع والجواب : لانسلم أنه في معرض التواضع بل لما نزل ، والذين كذبوا بآياتنا يحسم العذاب بما كانوا يفسقون ، والمراد قرئش استعجلوه بالعذاب تكما به فزلت : لا أقول لكم عندى خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم انى ملك . بيانا لأنه ليس له انزال العذاب من خزائن الله ، ولا يعلم متى ينزل بهم العذاب ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب كما يحكى أن جبريل قلب بأحد جناحيه الموتفكات فقد دلت الآية على أن الملك أقدر وأقوى . فأين حديث الأفضلية ؟

الثانى : قوله تعالى : ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين اذ يفهم منه أنه حرضهما على الأكل من الشجرة لما منعا عنه بأن المقصود بالنم قصور كما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف والجواب : انهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وأكمل قوة فنهاهما مثل ذلك وخيل اليهما أنه الكمال والفضيلة

الثالث قوله تعالى : لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون وهـ صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لأننا أقدر على هذا ولا من هو فوقى فى اتقوة ولا يقال من هو دونى .

الجواب : أن النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا أب والملائكة فوقه فيهما فأنهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا أب ولا أم فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لدعائهم الألوهية . فالمسيح أولى بذلك . وليس ذلك من الأفضلية فى شيء . الرابع قوله تعالى : ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته . والمراد بكونهم

عنده ليس القرب المسكن . بل قرب الشرف والرتبة . وأيضاً : لجعله دليلاً على أنهم اذا لم يستكبروا فغيرهم أوى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم
الجواب : المعارضة بقوله . في مقعد صدق عند مليك مقتدر ، ويقول الرسول حكاية عن الله . أنا عند المنكسرة قلوبهم . وكَم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده . وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى لأفضل الخامس : ان الملائكة معلوما الانبياء قال تعالى : علمه شديد القوى . وقال : نزل به الروح الأمين . على قلبك . والمعلم أفضل

الجواب . أنهم المبلغون والمعلم هو الله
السادس : الملائكة رسل الله الى الانبياء . والرسول أقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى أمته فتكون أفضل
الجواب : فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس اذا أرسله ملك الى ملك أفضل من الملك المرسل اليه
السابع : اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفصول لا يقدم على سبيل الاطراد

الجواب : أن ذلك بحسب ترتيب الوجود أو الايمان فان وجود الملائكة أخفى فالإيمان به أقوى

المقصد التاسع : في كرامات الأولياء وأنها جائزة عندنا واقعة خلافاً للاستاذ أبي اسحق والحليمي منا وغير أفي الحمين من المعتزلة . لنا : أما جوازها فظاهر على أصولنا ، وأما وقوعها فلقصة مريم ، وقصة آصف ، وقصة أصحاب الكهف ، وشيء منها لم يكن معجزة لفقد شرطه وهو مقارنة الدعوى والتحدى احتج من لم يجوز الخوارق بما مر بجوابه ، ومن جوزها وأنكر : احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة دالة على النبوة وينسبها اثباتها .

والجواب : أنها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة وعدمه

المرصد الثاني : في المعاد . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في إعادة المعدوم ، وهي جائزة عندنا ، خلافاً للفلاسفة ،
والتناسخية ، وبعض الكرامية ، وأبي الحمين البصري ؛
لنا : أنه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه . والالم بوجود ابتداء ؛ فإن
قيل : العود أخص من الوجود . ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص .
ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم . قلنا : الوجود أمر واحد لا يختلف
ابتداءً وإعادةً وكذلك الإيجاد فإذا يتلازمان . أمكاناً ، ووجوباً ، وامتناعاً ،
ولو جوزنا كون الشيء ممكناً في زمان ممتنعاً في زمان آخر معللاً بأن الوجود
في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقاً ومغايراً للوجود في الزمان الأول
بحسب الإضافة لجواز الانقلاب من الامتناع الى الوجوب . وفيه مخالفة لبديهة
العقل ، واغناء للحوادث عن المحدث ، وسد لباب اثبات الصائم ؛
ويمكن أن يقال : الإعادة أهون من الابتداء . وله المثل الأعلى . لأنه استناد
بالوجود الأول ملكة الانصاف بالوجود .

والخصم يدعى الضرورة تارة . ويلتجىء الى الاستدلال أخرى .
أما بالضرورة فقالوا : تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون
الوجود بعد العدم غير الوجود قبله . فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه ؛
وأما الاستدلال فهو من وجوه .

الأول : إنما يكون المعاد معاداً بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت
فيلزم أن يعاد في وقته الأول ، وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ . فيكون
حينئذ مبتدأ من حيث أنه معاد . هذا خلف .

الجواب : إنما اللازم إعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة
أن زيداً الموجود في هذه الساعة هو الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجي
وما يقال : أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير

الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان ، فأمر وهمي ، والتغاير إنما هو بحسب الدهن دون الخارج ؛

ويحكي أنه وقم هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان مصرا على التغاير . فقال له : إن كان الامر على ما تزعم فلا يلزم من الجواب لا في غير من كان يباحثك فبهت وعاد الى الحق ، واعترف بعدم التغاير في الواقع؛ ولئن سلمنا أن الوقت داخل في العوارض وأنه معاد بوقته الأول فلم قلتم: إن الواقع في وقته الأول يكون مبتدأ وإنا يكون كذلك أن لو لم يكن وقته معادا معه . الثاني : لو فرضنا إعادته بعينه والله قادر على إيجاد مثله مستأنفا فلنفرضه موجودا وحيث لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنية بدون امتياز وهو ضروري البطلان .

الجواب : منم عدم التمايز . بل يتمايزان بالهوية كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل . وكل اثنين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدئين أو معادين أو أحدهما مبتدأ والآخر معادا وأي اختصاص لهذا بالمبتدأ والمعاد .

الثالث : الحكم بأن هذا عين الأول يستدعي تميزه حال العدم وأنه محال . الجواب : على أصل المعنوية وهو كون المعدوم شيئا ظاهرا وعلى أصلنا لا نأمنع استدعاه للتميز . بل التميز إنما يحصل حال الإعادة وهو أمر وهمي لاحقيقة له المقصد الثاني : في حشر الأجساد .

أجم أهل الملل عن آخرهم على جوازه ووقوعه . وأنكرهما الفلاسفة . أما الجواز : فلأن جمع الاجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن كما مر ؛ والله عالم بتلك الاجزاء ، قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه وقدرته ؛ وصحة القبول والفعل توجب الصحة قطعاً .

وأما الوقوع : فلأن الصادق أخبر عنه في مواضع لا تخص بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين ؛ وكل ما أخبر به الصادق

فهو حق . أحثج المنكر بوجهين :

الاول : لو أكل أنسان أنسانا بحيث صار المأكول جزءا منه . فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما وهو محال . أو في أحدهما فلا يكون الآخر معادا بعينه .
الجواب : أن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية وهى الباقية من أول العمر الى آخره لاجميع الأجزاء ، وهذه فى الآكل فضل فأنا نعلم أن الانسان باقى مدة عمره ، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه .

الثانى - لو حشر . فأما لا لغرض وهو عبث ، وإما لغرض . إماما نأيد إلى الله وهو منزله عنه ، أو الى العبد ، وهو إما الايلام وإنه منتف اجابا وبديهة العقل لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة والعناية ؛ وإما ألا نأيدوهو أيضا باطل لأن اللذة إنما هو دفع الألم بالاستقراء وأنه لو ترك لم يكن له ألم ؛ والايلام لبندفع قيلتذ . لا يصلح غرضا أذ لا معنى له

الجواب : نختار أنه لا لغرض . وحكاية العبث والتبجح العقلى قد مر جوابه .
ولانسلم أن الغرض . هو إما الايلام ، أو الألداد ولعل فيه غرضا آخر لانعلمه ، سلمنا . لكن لانسلم أن اللذة دفع الألم . غايته أن فى دفع الألم لذة ، وأما أنها ليست الا هو فلا ، ولم لا يجوز أن تكون أمرا آخر يحصل معه تارة ودونه أخرى ؟ . سلمنا ذلك فى اللذات الدنيوية . فلم قلم إن اللذات الأخروية كذلك ؟ ولم لا يجوز أن تكون اللذات الأخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه دفع الألم : وحقيقة تلك أمرا آخر ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها

تذييل :- هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيدها التآليف؟
الحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل وما محتج به : من قوله تعالى (كل شئ هالك إلا وجهه) ضعيف ؛ فأن التفريق هلاك ؛ فأن هلاك كل شئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التآليف الذى به

تصالح الأجزاء لأفعالها وتم منافعها . والتفريق كذلك
المقصد الثالث : في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد في
أمر المعاد .

قالوا : النفس الناطقة لا تقبل الفناء لأنها بسيطة وهي موجودة بالفعل ،
فلو قبلت الفناء لكان للبسيط فعل وقوة وأنه محال ؛ لأن حصول أمرين متناقضين
لا يكون إلا في محلين متغايرين وهو يناقض البساطة ؛ ثم أنها إما جاهلة وإما ماملة
أما الجاهلة : فتتألم بعد المفارقة أبدا . وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا
لامطمع لها في زوالها ؛

وأما العالة : فاما لها هيئات رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل
المقتضاة للطبيعة وميلها إلى الشهوات أولا ؛ فأن كانت تألمت بها مادامت باقية
فيها لكنها تزول عاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لأنها انما
حصلت لها لثركون الى البدن وجرت بها محبتها له وذلك مما ينسى بطول العهد به
ويزول بالتدرج وإن لم تكن بل كانت كاملة بريئة عن الهيئات الرديئة التذت بها
أبدا مبتهجة بأدراك كمالها . هذا ماعليه جمهورهم ،

وقال قوم منهم : - وهم أهل التناسخ - إنما تبقى مجردة النفوس الكاملة التي
أخرجت قوتها إلى الفعل ؛ وأما الناقصة فانها تتردد في الأبدان الانسانية
ويسمى نسخا ؛ وقيل ربما تنازلت الى الحيوانية ويسمى مسخا ؛ وقيل : الى النباتية
ويسمى رسخا ؛ وقيل الى المجدابية ويسمى فسخا ؛ هذا في المتنازلة ، وأما
المتصاعدة فقد تتخلص من الأبدان لصيرورتها كاملة كما مر ، وقد تتعلق ببعض
الأجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال . ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن
بناء على قدم النفوس وتجردها

المقصد الرابع : الجنة والنار هل هما مخلوقتان ؟

ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي وأبو الحسين البصري الى أنهما مخلوقتان ،

وأنكره أكثر المعتزلة وقالوا إنهما يخلقان يوم الجزاء . لنا وجهان :
الاول : قصة آدم وحواء واسكنهما الجنة واخرجهما عنها باثثة على مناطق
به الكتاب ، وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار ؛ إذ لا قائل بالنصل
الثاني : قوله تعالى في صفتهم : « أعدت للمتقين » « أعدت للكافرين » بلفظ
الماضي ، وهو صريح في وجودهما .

وأما المنكرون : فتمسك عباد بدليل العقل ، وأبو هاشم بدليل الحسم ،
قال عباد : لو وجدنا فاما في عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالم آخر . والثلاثة باطلة .
أما الاول : فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق والانشام ، فلا يخالطها شيء من
الكائنات الفاسدات .

وأما الثاني : فلأنه قول بالتناسخ ولا تقولون به ، وقد أبطل بدليله
وأما الثالث : فلأن الفلك بسيط وشكله الكرة ، ولو وجد عالم آخر لكان كرياً
أيضاً فينغرض بينهما خلاء ، وانه محال .
الجواب : لانعلم امتناع الخرق على الأفلاك ، وقد تكلمنا على مأخذه ،
ولا نعلم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ ، وإنما يكون كذلك لو قلنا بإعادتها
في أبدان آخر ، ولا نعلم أن وجود عالم آخر محال ، وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده
احتج أبو هاشم بوجهين . -

الاول : قوله تعالى « أكلها دائم » مم قوله « كل شيء هالك الا وجهه »
فلو كانت مخلوقة وجب هلاك أكلها فلم يكن دائماً -

الجواب : « أكلها دائم » بدلاً أي كلما فنى منه شيء جيء ببدله فان دوام
أكل بعينه غير متصور ودلت لا ينافى هلاكه ، أو تقول : المراد انه هالك في
حد ذاته لضعف الوجود الأمكني فالتحق بالمالك المعلوم ، أو تقول : إنه
تعدمان آنأتم تعادان وذلك كاف في هلاكهما .

الثاني : قوله تعالى : « عرضها السموات والأرض » ولا يتصور ذلك الا

بعد فناء السموات والأرض لامتناع تداخل الأجسام -

الجواب : المراد أنها كمرض السموات والأرض لامتناع أن يكون عرضها عرضها بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء ، وللتصريح في آية أخرى بأن عرضها كمرض السموات والأرض فيحمل هذا على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة المقصد الخامس : في فروع المعتزلة على أصلهم في حكم العقل والایجاب

على الله ، والنظر ههنا في الثواب والعقاب ،

أما الثواب . فأوجبه معتزلة البصرة لأن التكليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها . بيانه : أنها اما لا لغرض وهو عبث قبيح ، وإما لغرض طائد الى الله وهو منزله ، أو الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ ، واما في الآخرة وذلك اما تعذيبه وهو قبيح أو نفعه وهو المطلوب .

الجواب : منم وجوب الغرض وقدم مرارا ، وأما العقاب ففيه بحثان : -
البحث الأول : أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة لوجهين : -

الأول : انه أوعد بالعقاب وأخبره ، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال . الجواب : غايته وقوع للعقاب فأين وجوبه ؟
الثاني : أنه إذا علم المذنب انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على ذنبه واغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة .

الجواب : منم تضمينه للتقرير والاغراء ؛ اذ شمول الوعيد وتعرض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع مالا يخفى ؛ واحتمال العمو عن البعض احتمالاً مرجوحاً لا ينافي ذلك .

البحث الثاني : قالت المعتزلة والخوارج : صاحب الكبيرة مخلوق النار ولا يخرج عنها أبداً ، وصدتهم أن القاسق يستحق العقاب واستحقاق العقاب مضره خالصة دائمة ، واستحقاق الثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال .

الجواب نعمن الاستحقاق ومنهم قيد الدوام؛ ثم إنه قد يتساقطان ويدخل
لجنة تفضلا كما قال تعالى : « الذى أحلنا دار المقامة من فضله » أو يرجح
جانب الثواب لأن الهيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر أمثالها الى
سبعائة ويضاعف الله لمن يشاء ، ولستعانونا من النقل بوجهين :-

الاول : بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى : « من كسب سيئة وأحاطت
به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » وقوله « ومن يعص الله
ورسوله ويبتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها » وقوله « ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » قالوا : والخلود حقيقة فى الدوام لقوله تعالى :
« وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد » مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل
والجواب : لانسلم أن من له حسنات من الايمان والطاعات فقد أحاطت
به خطيئة وأن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل بعض حدوده، والمراد
من قتل مؤمنا لأنه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا. سلمنا : لكن
الخلود هو المكث الطويل، وما ذكرتم معارض بما يقال : حبس نخله ، ووقف نخله
وخلد الله ملكه والآية حانها على الدوام لقربة الحال .

الثانى : قوله « وإن الفجار لى جحيم يصارنهم يوم الدين وما هم عنها بغائبين »
ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها.

الجواب : عنها وصما قبلها فى الوجه الاول: المعارضة بالآيات الدالة على الوعد
بالثواب نحو « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » و « ويجزى الذين احسنوا
بالحسنى » و « هل جزاء الا حسن الا الا حسن » وهو عندهم ينافى استحقاق
العقاب . وإن سلمنا : فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار نحو قوله تعالى : « إنا قد أوحى اليك أن العذاب على من كذب وتولى »
وقوله : « إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين » وقوله « كلما التى
فيها فوج .. » الى قوله « فكذبنا وقتلنا منازل الله من شىء » .

واعلم أن اختصاص العذاب بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان ، والمرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكننا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد القساق .

المقصد السادس : في تقرير مذهب أصحابنا وفيه مباحث :-

الاول : قالوا الثواب فضل وعد به فينبى به من غير وجوب ؛ لأن الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه والعقاب عدل فله أن يتصرف فيه وله العفو عنه لأنه فضل ولا يعد الخلف في الوعد نقصا عند العقلاء .

الثاني : أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبدا لا ينقطع عذابهم وأفكره طائفة لوجوه .

الاول : أن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية فلا بد من فناءها .
الجواب : منم تناهيها وقد مر

الثاني : دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل .
الجواب : هذا بناء على شرط البنية واعتدال المزاج ولا نقول به بل هي بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما أبداً ويخلق في الحى قوة لا يخرّب معها بيته بالنار كما خلقها في السمندر وهو حيوان مأواه النار .

الثالث : النار يجب افنائها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهى بالآخرة إلى عدمها وتفتت الاجزاء فلا تبقى الحياة .

الجواب : فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بأفناء الله تعالى ، أو فينبى ويخلق بدلها مثلها .

قال الجاحظ والعنبري : هذا في الكفر المعاند ، وأما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فمذور ، وكيف يكلف بما ليس في وسعه ؟ ويعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله ؟

واعلم : أن الكتاب والسنة والاجماع يبطل ذلك ؛ اذ يعلم قطعا أن كفار

عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل الجهد ، ومنهم من بقى على الشك بعد افراغ الوسم لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام ، ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق .

الثالث : غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » فأما أن يكون ذلك قبل دخول النار وهو باطل بالاجماع أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب

المقصد السابع : في الاحباط . بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للشواب احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا ،

فقال جمهور المعتزلة : بمعصية واحدة تحبط جميع الطاعات حتى أن من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد الله ابدا ولا ينجى فسادته : وقال الجبائي : يحبط من الطاعات بقدر المعاصي فإن بقى له زائد أتيب به والا فلا ولا ينجى أنه تحكك وليس ابطال الطاعات بالمعاصي أولى من العكس بل العكس أولى لما مر .

وقال أبوهاشم : بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر ولما أبطلنا الأصل بطل الفرع . ثم نقول لهم : كل واحد من الاستحقاقين لو أبطل الآخر فأما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما أولا بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ، ثم يكره عليه فيقلبه وأنه باطل لأنه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا

تذييب : قد اتفق المعتزلة على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب والاتساقا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال . فعند الجبائي عقلا ، وعند أبي هاشم للاجماع على أن لا خروج عنهما .

والجواب : لم لا يجوز أن يثاب لما مر من أن جانب الثواب أرجح ،

ولجواز التفضل ، ويجوز أن لا يناب ولا يعاقب ويكون من أهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ، ويجوز أن يجمع له بين الذنوب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمه وفرجه والمه ولذاته كذلك لا يخلص له أحدها .

المقصد الثامن : في أن الله يعفو عن الكبائر : الاجماع على أنه عفو فقالت المعتزلة : عفو عن الصغار قبل التوبة وعن الكبار بعدها - لنا وجهان :-
الاول : أن العفو من لا يعذب على الذنب مم استحقاقه ولا يقولون به في غير صورة النزاع .

الثاني : الاكيات الدالة عليه نحو قوله « ويفقر مادون ذلك لمن يشاء » وإن الله يغفر الذنوب جميعا « و « وإن ربك لدو مغفرة للناس على ظلمهم » .
المقصد التاسع : في شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم -

أجسم الأمة على أصل الشفاعة ، وهي عند أهل الكبار من الأمة لقوله عليه السلام : « شفاعتي لأهل الكبار من أمتي » وقوله تعالى : « واسئلكم لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » أى ولذنب المؤمنين للدلالة القرينة ؛ وطلب المغفرة شفاعة -
وقالت المعتزلة : إنما هي لزيادة الذنوب لا لدرء العقاب لقوله تعالى « واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعاة » وهو عام في شفاعة النبي وغيره

الجواب : أنه لا عموم له في الأعيان ؛ لأن الضمير لقوم معينين فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم ، ولا في الأزمان ؛ لأنه لوقت مخصوص فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت .

المقصد العاشر : في التوبة : وفيه بحثان :

الاول : في حقيقتها ، وهي الندم على معصية من حيث هي معصية مم عزم أن لا يعود اليها اذا قدر عليها ، فقولنا : من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق ونزف العقل والأخلال بالمال والعرض لم

يكن تائباً ، وقولنا: مع عزم أن لا يعود إليها: زيادة تقرير لأن الندم على الامر لا يكون الا كذلك ، ولذلك ورد في الحديث « الندم توبة » وقولنا: اذا قدر لأن من سلب القدرة على الزنا واقطع طمعه عن عود القدرة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه .

الثاني . في أحكامها : -

الاول : الزاني المحبوب إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة؟ منه أبو هاشم وقال به الآخرون . والمأخذ واضح الثاني : ان قلنا لا يقبل فن تاب لمرض يخيف فهل يقبل لوجود التوبة أم لا لأنه ليس باختياره كالإيمان عند اليأس

الثالث : شرط المعتزلة فيها أموراً ثلاثة ، رد المظالم . وان لا يعود ذلك الذنب ، وأن يسهل الندم ، وهي عندنا غير واجبة فيها ، أما رد المظالم: فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر ، وأما أن لا يعود : أصلاً: فلائ الشخص قد يندم على الأمر زماناً ثم يبدو له ، والله مقاب القلوب

وأما استدামته للندم: فلأن الشارع أقام الحكى مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان ولما في التكليف بها من الجرج المنفى عن الدين الرابع : لهم في التوبة المؤقتة مثل أن لا يذنب سنة ، والمفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبنى على أن الندم إذا كان لكونه ذنباً عم الأوقات والذنوب .

الخامس : أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد السادس : الظاهر أن التوبة طاعة فيثاب عليها لأنها مأمور بها ، قال الله تعالى « وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون » والأمر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وايدنا بقبولها ودفعاً للقنوط ، لقوله

تعالى « لا تقنطوا من رحمة الله » « لا تيأسوا من روح الله » « انت اشف يغفر
الذنوب جميعا »

المقصود الحادى عشر : احياء الموتى في قبورهم ، ومسألة منكر ونكير لهم ، وعذاب
القبر للكافر والفاسق ، كلها حق عندنا ، وانفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف ،
والاكثر بعده . وأنكره ضرار بن عمرو ، وبشر المريسي ، وأكثر المتأخرين
من المعتزلة . لنا وجهان :

الاول : قوله تعالى : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » عطف عذاب القيامة عليه فعمل أنه
غيره وليس غير عذاب القبر اتفاقا فهو هو ، وبه ذهب أبو الهذيل العلاف ، وبشر
ابن المعتز ، إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا ،

وأما ما ذهب اليه الصالحى من المعتزلة ، وابن جرير الطبرى ، وطائفة من
الكرامية ، من تجوز ذلك على الموتى من غير احياء ، نفروا عن المعقول .

الثانى : قوله تعالى : « ربنا امتد اثنتين وأحييتنا اثنتين » ، وما هو إلا الامانة ،
ثم الاحياء فى القبر ، ثم الامانة فيه ، ثم الاحياء للحشر ، ومن قال بالاحياء
فيه قال بالمسألة والعذاب . هذا : والاحاديث الدالة عليه أكثر من أن تحصى
بحيث تواتر القدر المشترك . احتج المنكر بقوله تعالى .

« لا يدفون فيها الموت إلا الموتة الأولى » ولو أحيوا فى القبر لداقوا موتتين .
الجواب : أن ذلك وصف لأهل الجنة ، والضمير فى فيها للجنة أى لا يدفون
أهل الجنة فى الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم . والا الموتة الأولى للجنس لا
للوحدة نحو « ان الانسان لئى خسر » وليس فيها نفي تعدد الموت . فهذا معارضة
ما احتججنا به من الآيتين ،

قالوا إنما يمكن العمل بالظواهر اذا لم تكن مخالفة للمعقول ، ودليل مخالفتها
للمعقول أنا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا إلى أن تذهب أجزاؤه ولا يشاهد

فيه احياء ولا مسألة . والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ، وأبلغ منه ؛
من أكلته المباع والطيور وتفرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها ، وأبلغ منه
من أحرق وذرى أجزاؤه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا ، فانا
نعلم عدم احيائه ومسألته ، وعذابه ضرورة .

وقد تحير الاصحاب في التفصيص عن هذا . فقالوا في صورة المصابوب : لا يمد
في الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب الكتبة ، وكما في رؤية النبي
جيريل عليهما السلام وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم ،
وأما الصورة الأخرى فان ذلك مبني على اشتراط البنية وهو ممنوع
عندنا ، فلا بد في أن تعاد الحياة الى الأجزاء أو بعضها وان كان خلاف العادة
فان خوارق العادة غير ممنوعة في مقدور الله تعالى .

المقصد الثاني عشر : في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان ،
والحساب ، وقراءة الكتب ، والحوض المورود ، وشهادة الاعضاء ، حق ،
والعمدة في اثباتها : امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته
مع اخبار الصادق عنها ، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف . ونطق به الكتاب
نحو قوله : « فاهدوهم الى صراط الجحيم ، وقفوهم انهم مستولون » وقوله :
« والوزن يومئذ الحق » وقوله : « ووضعت الموازين القسط ليوم القيامة » وقوله :
« فصفوف بحاسب حمايا يسيرا » مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب ،
وقوله : « فاما من أوتي كتابه بيمينه » وقوله : « اقرأ كتابك » وقوله : « يوم
تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » وقوله : « انا
أعطيناك الكوثر » مع قوله لأصحابه وقد قالوا له أين نطليك يوم المحشر ؟
فقال : على الصراط ، أو على الميزان ، أو على الحوض . وكتب الأحاديث طائفة
بذلك بحيث تواتر القدر المشترك

واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير

المؤمن، وأنكره أكثر المعتزلة، وتردد قول الجبائي فيه تقيا وإتباتا. قالوا: من أثبتته وصفه بأنه أدق من الشعر وأحد من غرار السيف كأورد به الحديث ولا يمكن العبور عليه. وإن أمكن ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة. الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه، ويسهله على المؤمنين، كإجابه في الحديث في صفات الجائزين عليه أن منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابة، ومنهم من هو كالجوار، ومنهم من تجاوز رجلاه وتعلق يدها ومنهم من يجر على وجهه

وأما الميزان. فأنكره المعتزلة عن آخرهم، لأن الأعمال أعراض وإن أمكن إعادتها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف بالثقل والنقل، وأيضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى فلا فائدة فيه فيكون قبيحا. تنزه عنه الرب تعالى والجواب: أنه ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن. وحديث الغرض من الوزن والقبج العقلي قد مر مرارا

المرصد الثالث في الاسماء والأحكام وفيه مقاصد

المقصد الأول في حقيقة الإيمان. اعلم أن الإيمان في اللغة التصديق. قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف « وما أنت بمؤمن لنا » أي بمصدق، وقال عليه السلام: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله أي تصدق. وأما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الأحكام فهو عندنا وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والاستاذ التصديق للرسول فيما علم بحجته به ضرورة، فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا.

وقيل. هو المعرفة، فقوم بالله؟ وقوم بالله وبما جاءت به الرسل.

وقالت الكرامية. هو كلنا الشهادة.

وقالت طائفة. التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله.

وقال قوم : إنه أفعال الجوارح ، فذهب الجوارح والعلاف وعبد الجبار الى أنه الطاعات فرضا أو نفلا . وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل .

وقال الحلف وأصحاب الأثر : إنه مجموع هذه الثلاثة فهو تصديق بالجنان وإقرار باللعان، وعمل بالأركان .

ووجه الضبط: أن الإيمان عن فعل القلب والجوارح فهو إما فعل القلب فقط وهو المعرفة أو التصديق ، وإما فعل الجوارح فقط وهو إما اللسان وهو الكلمتان أو غيره وهو العمل بالطاعات وإما فعل القلب والجوارح معا والجراحة إما اللسان أو سائر الجوارح ، لنسا وجوه .

الأول : الآيات الدالة على عملية القلب للإيمان نحو أوثاك كتب في قلوبهم الإيمان ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالإيمان، ومنه الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك ، وقوله لأسماء وقد قتل من قال لا إله إلا الله هلا شققت قلبه .

الثاني : جاء الإيمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التناهي .

الثالث . أنه قرن بضد العمل الصالح بنحو « وإن طأفتان من المؤمنين افقتلوا » ومنه مفهوم قوله . (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم)

فإن قيل . فلم لا تجعلوا التصديق باللسان فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك ؟ قلنا . لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به مصداقا قطعيا ، فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة دلالتها على معناها ، فيجب الجزم بعلم العقلاء ضرورة بالتصديق القلبي ،

ويؤيده قوله تعالى . (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقوله « قالت الأعراب آمنا . الآية »

احتج الكرامية : بأنه تواتر أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتى بهما لا يستفسرون عن علمه وعمله ، فيحكون بإيمانه بمجرد الكلمتين : الجواب : معارضته بالأجماع على أن المنافق كافر ، وبنحو قوله : « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ولا نزاع في أنه يسمى إيمانا لغة ، وأنه يترتب عليه أحكام الإيمان ظاهرا ، وإنما النزاع فيما بينه وبين الله .

ثم نقول : يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالكلمتين فتنعه مانع من خرس وغيره أن يكون كافرا ، وهو خلاف الاجماع .

احتج المعتزلة بوجوه : منها ما يدل على إثبات مذهبهم ، ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم ، القسم الأول أربعة :

الأول : فعل الواجبات هو الدين ، والدين هو الاسلام ، والاسلام هو الايمان ، ففعل الواجبات هو الايمان . أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة « وإقام الصلاة وإتياء الزكاة وذلك دين القيمة » وأما أن الدين هو الاسلام فلقوله تعالى : (إن الدين عند الله الاسلام) وأما أن الاسلام هو الايمان ، فلا لأن الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى : (ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) ولا استثناء المسلمين من المؤمنين في قوله : (فأخرجنا من كان فيها . . . الآية) قلنا : لفظ ذلك إشارة الى الاخلاص ، لأنه واحد مذكر فلا يصح إشارة الى الكثير والمؤنث ، وهو أولى من تقدير الذى ذكرتم : إذ فيه تقرير اللغة . هذا : والثالثة إنما تصح لو كان الايمان ديناً غير الاسلام ، وفيه مصادرة لالتحفي .

الثاني : (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى صلاتكم إلى بيت المقدس ، قلنا : بل التصديق بها .

الثالث . قاطع الطريق ليس بمؤمن ، لأنه يخزى لقوله تعالى فيهم . (ولهم في الآخرة عذاب النار) مع قوله تعالى . (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيتهم) والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى . (يوم لا يخزى الله النبي والدِّين آمنوا معه) قلنا . هو مخصوص بالصحابة ، ولا قاطع طريق فيهم .

الرابع . نحو قوله عليه السلام (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) (لا إيمان لمن لا أمانة له) قلنا . مبالغة . ثم إنها معارضة بالأحداث الدالة على أنه مؤمن وأنه يدخل الجنة ، حتى قال لأبي ذر لما بالنم في السؤال عنه (وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر) .

القسم الثاني . الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخضم ، وهي ثلاثة . -
الاول . لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا ، كالنائم حال نومه ، والغافل حين غفائه ، وأنه خلاف الاجماع . قلنا . المؤمن من آمن في الحال أوفى الماضي ، لا لأنه حقيقة فيه ، بل لأن الشارع يعطى الحكمى حكم المحقق ، وإلا ورد عليهم مثله في الاحمال .

الثاني . من صدق وسجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمنا ، والاجماع على خلافه . قلنا . هو دليل عدم التصديق ، حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله

الثالث . (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك ، لأن التوحيد مما علم بجيئه به . قلنا . ذلك مشترك الازام ، لأن الشرك مناف للايمان إيجابا ، ثم ان الايمان المعدى بالبلاء هو التصديق ، والتصديق بالله لا ينافى الشرك ، إذ لعله بوجوده وصفاته لا بالتوحيد احتج الآخرون بقوله عليه السلام . (الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إمالة الأذن عن الطريق) .

الجواب . ان المراد شعب الايمان قطعا ، لا تمس الايمان ، فان إمالة الأذن

عن الطريق ليس داخلا في أصل الايمان ، حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع
المقصد الثاني : في أن الايمان هل يزيد وينقص ؟ أثبتته طائفة ونفاه آخرون
قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين : هو فرع تفسير الايمان ، فان قلنا .
هو التصديق فلا يقبلهما ، لأن الواجب هو اليقين ، وأنه لا يقبل التفاوت لأن
التفاوت انما هو لاحتمال النقيض ، وهو ولو بأحد وجهين في اليقين . وان قلنا . هو
الاعمال فيقبلها وهو ظاهر . والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين
الاول : القوة والضعف . قولكم . الواجب اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض
قلنا . لانسلم أن التفاوت لذلك ، ثم ذلك يقتضى أن يكون إيمان النبي وآحاد
الامة سواء وأنه باطل إجماعا ، ولقول ابراهيم « عليه السلام » : ولكن ليطعن
قلي . والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه
حكم اليقين .

الثاني : التصديق التفصيلي في أفراد ماعلم بحجته به جزء من الايمان يناب
عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال ، والنصوص دالة على قبوله لها .

المقصد الثالث : في الكفر وهو خلاف الايمان . فهو عندنا . عدم تصديق
الرسول في بعض ماعلم بحجته به ضرورة . فان قيل فساد الزنار ولايس الغيار
بالاختيار لا يكون كافرا ، قلنا . جعلنا الشيء علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك
وهو عند كل طائفة مقابل مفسر به الايمان ، فقالت الخوارج : كل معصية
كفر وقد أبطلناه . وقالت المعتزلة المعاصي ثلاثه . إذ

منها مايدل على الجهل بالله ووحده ، ومايجوز عليه وما لايجوز ، ورسالة
رسوله كالتقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك فهو كفر .
ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قمتان : قسم يخرج إلى منزلة بين المنزلتين
لا يحكم على صاحبها بالكفر لمارأى أعماله ولا بالايان لايهامه عدم التصديق ويعبر
عنها بالكبائر .

ومنها ما لا يخرج ككشف العورة والسفاهة ويسمى بالصغائر . وسنزيد بياناً في المقصد الذي يتلوه .

تذنيب . في تفصيل الكفار ، الانسان إما معترف بنبوته محمد « صلى الله تعالى عليه وسلم » أولاً ، والثاني إما معترف بالنبوته في الجلة وهم اليهود والنصارى وغيرهم ، وإما غير معترف بها وهو إما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة ، أولاً ، وهم الدهرية . ثم إنكارهم لنبوته « صلى الله عليه وسلم » إما عن عناد وإما عن اجتهاد . والمعترف بنبوته « عليه السلام » إما مخطيء في أصل وسببين أنه ليس بكافر ، أولاً ، وهو إما عن برهان وهو ناج باتفاق ، أو عن تقليد وقد اختلف فيه ، فمن قال إنه ناج فلأن النبي (صلى الله عليه وسلم) حكم بإسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال إنه غير ناج فلأن التصديق بالنبوته يتضمن العلم بدلالة المعجزة ، وأنه يتضمن العلم بما يجب اعتقاده وإن لم يمكن له تنقيح الأدلة وتحريرها .

المقصد الرابع : في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ، وقد تقدم بيانه في مسألة حقيقة الايمان ، وغرضنا س هنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم .

ذهب الخوارج إلى أنه كافر ، والحسن البصري إلى أنه منافق ، والمعتزلة إلى أنه لا مؤمن ولا كافر . حجة الخوارج وجوه .

الأول : قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » قلنا . المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلاً . أو هو التوراة بقرينة ما قبله وهو « إنا أنزلنا التوراة » الآية وأمتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص اليهود .

الثاني . « وهل يجازى إلا الكفور » . قلنا . متروك الظاهر إذ يجازى غير الكفور وهو المثاب ، ولقوله تعالى . « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » .

الثالث . قوله تعالى بعد إيجاب الحج . « ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين » . قلنا . المراد من جحد وجوبه الرابع . « إن العذاب على من كذب وتولى » . قلنا . متروك الظاهر للاتعلق على عذاب شارب الحجر والزاني مع أنه غير مكذب لله تعالى ؛ بل اليهود والنصارى ، وربما يلزمهم التكذيب ، لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب . الخامس . قوله تعالى . « فأندرتكم نارا تلظى لا يصليها إلا الأشقي الذي كذب وتولى » ، والفاسق يصلها . قلنا . لعل ذلك نار خاصة . السادس . قوله تعالى في حق من خفت موازينه . « ألم تكن آياتي تأتي عليكم فكنتم بها تكذبون ؟ » . والفاسق ممن خفت موازينه . قلنا . بل تقلت بالإيمان .

السابع . « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » . والفاسق ممن وجهه ممرود . قلنا . لأننا لم أن كل فاسق كذلك بل هي واردة في بعض الكفار لقوله . « أكفرتم بعد إيمانكم » . الثامن . أنه من أصحاب المشأمة وقال تعالى . (والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة) . قلنا . هو من باب إيهام العكس ، وينتقض بالزاني والمارق ، مع عدم تكذيبهما

التاسع . (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) . وأنه يقتضى حصر المبتدأ في الخير . قلنا . ممنوع لأن الكافر ابتداء كذلك . العاشر . (إنه لا يأس من روح الله إلا القوم الكافرون) . والفاسق آيس من روح الله ، قلنا ممنوع للرجاء .

الحادى عشر : « إنك من تدخل النار فقد أخزيته » مع قوله : « إن الخزي اليوم والسموء على الكافرين » . قلنا : المفرد المحلى باللام لاصحوم له ، أو المراد به الخزي الكامل :

الثانى عشر : « وأما من أوتى كتابه بشماله » الى قوله « إنه كان لا يؤمن

بالله العظيم . قلنا : ذكر قسمين لا يدل على عدم الثالث مع أن التخصيص ظاهر .
الثالث عشر : « ألا أئمة الله على الظالمين » . قلنا : يلزم تكفير الانبياء
حيث اعترفوا بظلمهم .

الرابع عشر : قوله تعالى : « وأما الذين فسقوا فإوائهم النار » الآية .
قلنا : يقتضى أن كل فاسق مكذب بالقيامة وأنه باطل قطعا .

الخامس عشر : قوله تعالى : « يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر » إلى
قوله : « وكنا نكذب بيوم الدين » قلنا : قد مر جوابه .

السادس عشر : قوله تعالى : « وسيق الذين كفروا » إلى قوله : « وسيق
الذين اتقوا » . وقد مر مثله .

السابع عشر : قوله عليه السلام : « من ترك صلاة متعمدا فقد كفر »
وقوله عليه السلام : (من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء
نصرانيا) . قلنا : الآحاد لا تعارض الاجماع .

الثامن عشر : ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما ولا يله الله إيمان
فعداوته كفر . قلنا : لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدین .

احتج من زعم أنه منافق بوجهين :-

الأول : قوله عليه الصلاة والسلام : (آية المنافق ثلاث : إذا وعد أخلف ،
وإذا حدث كذب ، وإذا أئتمن خان) . قلنا : هو متروك الظاهر لأن من
وعد غيره أن يخاع عليه خلعة نفيسة ثم أخلفه لم يخرج عن الايمان الى النفاق إجماعا
الثاني : أن من اعتقد أن في هذا المجرحية لم يدخل يده فيه فإذا زعم ذلك
ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله لاعتقاده . قلنا : مضرة الحلية عاجلة محقة بخلاف
عقاب الذنب لأنها آجلة إذ يجوز التوبة والعفو ، فافترقا .

احتج المعتزلة بوجهين :-

الأول : أن الفاسق ليس مؤمنا لما مر ، ولا كافرا بالاجماع لأنهم كانوا يقيمون

عليه الحد ولا يقتلونه ولا يحكون برذته ويدفنونه في مقابر المسلمين ،
وأيضاً ، فيلزم بينونة المرأة بمجردى الزوج إياها بالزنى من غير لعان وقضاء
قاض ، لأنه إن صدق فهي كافرة ، وأن كذب فهو كافر . قلنا : هو مؤمن وقد مر
الكلام فيه .

الثانى : مقاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجم الى مذهبه وهو أن
فسقه معلوم ، وإيمانه مختلف فيه ، فنترك المختلف فيه ، ونأخذ بالمتفق عليه .
قلنا : قد مر أنه مؤمن قطعاً ولا خلاف فيه ممن قبله بل قد أجم على أنه إما
مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرق للاجتماع فيكون باطلا .

المقصد الخامس : في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا ؟
جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة والمعتزلة الذين
قبل أبى الحسين تمامقوا فكفروا الا أصحاب . فعارضه بعضنا بالمثل ، وقد كفر
المجسمة مخالفوهم . وقال الاستاذ : كل مخالف يكفرنا فنحن نكفروه ، وإلا فلا .
لنا : أن المسائل التى اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالماً بعلم
أو موجداً لقل العبد أو غير متحيز ولا فى جهة ونحوها لم يبحث النبي (صلى
الله عليه وسلم) عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون ،
فعلم أن الخطأ فيها ليس قادحاً فى حقيقة الاسلام . فان قيل : لعله (عليه السلام)
عرف منهم ذلك فلم يبحث عنها كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب
اعتقادها . قلنا : مكابرة ، والعلم والقدرة مما يتوقف عليه ثبوت نبوته فكان الاعتراف
بها دليلاً للعلم بهما .

ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة وتفصل عنها وفيه أبحاث :

الأول : كفرت المعتزلة فى أمور :

الأول : نفى الصفات لأن حقيقة الله ذات موصوفة بهذه الصفات فنكره
جاهل بالله ، والجاهل بالله كافر . قلنا : الجاهل بالله من بعض الوجوه لا يضر ،

وإلا لزم تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه .

الثاني : إنكارهم إجماد الله لفعل العبد ، وإنه كفر .

أما أولاً : فلا نهم جعلوه غير قادر على فعل العبد وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو إثبات للشرية كما هو مذهب المجوس ،

وأما ثانياً : فللاجتماع على التضرع الى الله في أن يرزقهم الايمان وهم ينكرونه لأنهم يقولون : قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه . قلنا المجوس كفروا بغيره ، وخرق الاجماع ليس بكفر ، ثم من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم أنه كافر ؟

الثالث : قولهم بخلق القرآن وفي الحديث الصحيح : (من قال : القرآن مخلوق فهو كافر) . قلنا : آحاد ، أو المراد بالخلق المخلوق أى المنترى .

الرابع : قد أجمع من قبلهم على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهم ينكرونه . قلنا : نعم الاجماع ، ونعم كون مخالفه كافراً .

الخامس : قولهم : المعلوم شيء وأنه تصريح بمذهب أهل الهوى بسبائقة الاحوال لأن ذاته عندهم وجوده . قلنا : والالزام غير الالزام ، والالزام غير القول به .

السادس : إنكارهم الرؤية وقد قال تعالى : (لهم باقاه ربهم كافرون) . قلنا : اللقاء مجاز لفعل المراد به لقاء ثواب الله ، فان المفسرين قالوا : المراد به الوصول إلى دار الثواب .

الثاني : تكفير المعتزلة الأصحاب بأموار :

الأول : إنكار كون العبد فاعلاً لفعله لأنه سد باب أثبات الصانع إذ طريقه قياس الغائب على الشاهد . قلنا : قد تقدم لنا في إثبات الصانع وجوه لا يحتاج فيها الى هذا القياس .

الثاني : نسبة فعل العبد الى الله تعالى يلزمه كونه فاعلاً للقبائح فجاز اظهار

المعجزة على يد الكاذب ، وجاز الكذب عليه ، وفيه ابطال الشرائع بالسكية .
قلنا : قد أجبتنا عنه .

الثالث : إثبات الصفات قول بقدماء وقد كفر النصارى للقول بقدماء
ثلاثة فكيف الستة أو السبعة ؟ قلنا قد مر جوابه *
الرابع : قولهم : القرآن قديم فإنه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا
لحدوثه قطعاً . قلنا : مشترك الازام الا أن تقولوا : ما نسمعه حكاية كلام
الله فنقول مثله .

الثالث . قد كفر المجسمة بوجوه .

الأول : أن تجسيمه جهل به . وقد مر جوابه *

الثاني : أنه عابد لغير الله كعابد الصنم . قلنا : بل معتقد في الله الخالق
الرازق العالم القادر المالبجوز عليه بما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله
بمخلاف عابد الصنم .

الثالث : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم » وما ذلك
إلا لأنهم جعلوا غير الله إلهاً فأنزلوا الشرك وهؤلاء كذلك . قلنا : ممنوع
والمستند ما تقدم .

الرابع : قد كفر الروافض والخوارج بوجوه :-

الأول . أن القدح في أكابر الصحابة تكذيب للرسول حيث أثنى عليهم
وعظمهم . قلنا : لا إثم عليهم خاصة ولا هم داخلون فيه عندهم ، أو الثناء عليهم
لشروط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم *

الثاني : الإجماع على تكفير من كفر عظماء الصحابة . قلنا . هو لا يسلّم
كونهم من أكابر الصحابة وعظماهم

الثالث : قوله عليه السلام : (من قال لأخيه المحلم : يا كافر ، فقد باء به
أحدهما) . قلنا : آحاد والمراد مع اعتقاد أنه مسلم فإن من ظن بمسلم أنه يهودي

أو نصراني فقال له : يا كافر ، لم يكن ذلك كفرا بالاجماع .
وسنزيد لهذا تحقيقا إذا فصلنا الفرق في ذيل هذا الكتاب .

المرصد الرابع في الإمامة ومباحثها

عندنا من الفروع ، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيًا بمن قبلنا وفيه مقاصد .
المقصد الأول : في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها أولا ،
قال قوم : الإمامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا ؛ ونقض بالنبوة
والأولى أن يقال : هي خلافة الرسول في أقامة الدين بحيث يجب اتباعه على
كافة الأمة ، وبهذا القيد يخرج من ينصبه الامام في ناحية ، والمجتهد ، والأمر
بالمعروف ، وإذ اعرفت هذا فنقول : نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا ، وقالت
المعتزلة والزيدية : بل عقلا ، وقال الجاحظ : بل عقلا وسمعا ، وقالت الأمامية
والاسماعيلية : بل على الله ؛ إلا أن الأمامية أوجبوه لحفظ قوانين الشرع .
والاسماعيلية . ليكون معرفا لله . وقالت الخوارج : لا يجب أصلا ؛ ومنهم من
فصل ؛ فقال بعضهم : يجب عند الأمن دون الفتنة ، وقال قوم . بالعكس .
لنسا : أما عدم وجوبه على الله وعلينا عقلا فقد مر . وأما وجوبه علينا
سمعا فلو جبين :

الأول : أنه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي (ﷺ)
على امتناع خلو الوقت عن إمام ، حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته :
ألا إن محمدا قد مات ، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به ، فبادر الكل الى قبوله ،
وتركوا له أهم الأشياء ، وهو دفن رسول الله ﷺ ، ولم يزل الناس على ذلك
في كل عصر الى زماننا هذا من نصب إمام متبع في كل عصر ، فان قيل : لا بد
للاجماع من مستند ولو كان لنقل ، لتوفر الدواعي . قلنا : استغنى عن نقله
بالاجماع أو كان من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها

إلا بالمعاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام .

الثاني : أن فيه دفع ضرر مظنون وأنه واجب اجابا .

بيانه . أنا نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات ، والمناكحات والجماع ، والحدود ، والمقاصات ، وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات انما هو مصالح مائدة الى الخلق معاشا ومعادا ، وذلك لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم ، فانهم - مع اختلاف الأهواء ، وتشتت الآراء ، وما بينهم من الشحناء - فلما ينتقاد بعضهم لبعض فيفضى ذلك الى التنازع والتواذب ، وربما أدى الى هلاكهم جديعا ، ويشهد له التجربة ، والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعاش ، وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى دفع الدين وهلاك جيم المسلمين ، فان قيل : وفيه اضرار ، وأنه منفي بقوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » ، وبيانه من ثلاثة أوجه :

الاول : تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لا يهتدى إضرار به لاحالة .

الثاني : قد يمتنعكف عنه بعضهم كما جرت به العادة ، فيفضى الى الفتنة .
الثالث : أنه لا يجب عصمته كما سيأتي ، فيتصور منه الكفر والقسوق ، فان لم يعزل أضر بالامة بكفره وفسقه ، وإن عزل أدى الى الفتنة . قانا :
الاضرار اللازم من تركه أكثر بكثير . ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب احتج المانم بوجوه :

الاول : توفر الناس على مصالحهم مما يحث عليه طباعهم وأديانهم فلا حاجة الى نصب من يتحكم عليهم فيما يستقلون به ، ويدل عليه انتظام أحوال العربان والبوادى الخارجين عن حكم السلطان .

الثاني : الانتفاع بالامام إنما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول

آحاد الرعية اليه في كل مايعن لهم من الأمور الدنيوية عادة .
الثالث : للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر ، فإن أقاموا فاقدها لم
يأتوا بالواجب ، وإلا يقيموه فقد تركوا الواجب . والجواب
عن الأول : أنه وإن كان يمكننا عقلا فمتنم عادة لما يرى من ثوران
الفتن والاختلافات عند موت الولاة . ولذلك صادفنا العريان والবাদى كالذئاب
الشاردة والأسود الضارية لا يبق بعضهم على بعض ، ولا يحافظ في الغالب على
سنة ولا فرض ، وليس تشوفهم الى العمل بموجب دينهم غالبا ، ولذلك قيل :
مايزع السلطان أكثر مما يزع القرآن ، وقيل . السيف والسنان ، يفعلان ما لا يفعل
البرهات .

وعن الثاني : لانسلم أن الانتفاع بالامام إنما يكون بالوصول اليه ، بل
بوصول أحكامه وسياسته ، ونصبه من يرجعون اليه .
وعن الثالث : أن تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا
للواجب ؛ إذ لا وجوب .

ثم قال الموجبون : إن أصل دفع المضرة واجب قطعا . فكذلك المضرة
المظنونة ، وذلك مثل أن يعرف الانسان أن كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن
أن هذا الطعام مسموم فإن العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه ، وكذا
من علم أن الحائط العاقل لا يجوز الوقوف تحته ، ثم ظن أن هذا الحائط
يسقط ، فالعقل الصريح يقضى بوجوب ألا يقف تحته . والجواب منع حكم العقل
احتج الموجب على الله : بأنه لطف ، لكون العبد معه أقرب الى الطاعة
وأبعد عن المعصية ، واللطف واجب عليه تعالى .

والجواب :- بعد منع وجوب اللطف — أن اللطف إنما يحصل بأمام
ظاهر قاهر ، وأنتم لا توجبونه ، فالذى توجبونه ليس بلطف ؛ والذى هو لطف
لا توجبونه .

حجة الخوارج : ان نصبه يشير الفتنمة ، لأن الأهواء مختلفة ، فيدعى كل قوم إمامة شخص وصاحبه لها دون الآخر ، فيقيم التشاجر والتنازع ، والتجربة شاهدة بذلك . والجواب : أنه يجب عندنا تقديم العلم ، فان تساويا فالأورع ، وإن تساويا فالأسن ، وبذلك تندفع الفتنة .

وأما الهارقون منهم فقالوا تارة : هو حال الفتنة يزيد ، وتارة : حال الأمن لا حاجة اليه .

المقصد الثاني : في شروط الامامة . الجمهور على أن أهل الأئمة مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين ذو رأى ليقوم بأمور الملك شجاع ليقوى على الدب عن الحوزة ، وقيل لا يشترط هذه الصفات لأنها لا توجد فيكون اشتراطها عبثاً أو تكليفاً بما لا يطاق ، ومستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها ، نعم يجب أن يكون عدلاً ثلاً بحور ، عاقلاً ليصلح للتصرفات ، بالغاً لمصور عقل العبي ، ذكراً إذ النساء ناقصات عقل ودين ، حراً ثلاً يشغله خدمة السيد وثلاً يحتمل فيعصى ، فهذه الصفات شروط بالاجماع ، وهننا صفات في اشتراطها خلاف :

الأولى : أن يكون قرشياً ، ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة . لنا : قوله عليه السلام : « الأئمة من قریش » ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث وأجمعوا عليه فصار قاطعاً .

احتجوا بقوله عليه السلام . « السم والطاعة ولو عبداً حبشياً » قلنا : ذلك فيمن أمره الامام على مربة أو غيرها
الثانية : أن يكون هاشمياً ، شرطه الشيعة .

الثالثة : أن يكون طالماً بجميع مسائل الدين ، وقد شرطه الامامية .

الرابعة . ظهور المعجزة على يده ، إذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة ، وبه قال الغلاة ، وببطل الثلاثة . أنا ندل على خلافة أبي بكر ولا

يجب له شيء مما ذكر .

الخامسة . أن يكون معصوما ، شرطها الامامية والاسماعيلية ويبيطله . أن
أبا بكر لا تنجب عصمته اتفاقا . احتجوا بوجهين .

الأول : أن الحاجة الى الامام إما للتعليم ولو جاز جهله لما صلح لذلك ،
واما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام ، فلو جاز عليه أيضا لم يحصل الغرض .
الجواب . منع كون الحاجة اليه لأحدهما ، بل لما تقدم .

الثاني . قوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) وغير المعصوم ظالم فلا يناله
عهد الامامة . الجواب . لانسلم أن الظالم من ليس بمعصوم ، بل من ارتكب
معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح .

المقصد الثالث . فبما ثبتت به الامامة وأنها تثبت بالنص من الرسول ومن
الامام السابق بالاجماع ، وثبتت ببينة أهل الحل والعقد خلافا للشعية .

لنا ثبوت امامة أبي بكر بالبينة كما سيأتى ، احتجوا بوجه .

الأول . الامامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير ، قلنا .
ذلك دليل لنيابة الله ورسوله نصابه علامة لحكمهما بها كعلامات سائر الاحكام .
الثاني . لا تصرف لأهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم حجة على من
عداهم . قلنا . لما كان أمانة من جهة الله ورسوله يسقط هذا الكلام .

وأيضا . ذيفتنقض بالشاهد والحاكم إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما
دليلا على حكم الله وإن كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه .

الثالث . أن القضاء أمر جزئى ولا ينعقد بالبيعة فكيف الامامة العظمى ؟
قلنا لانسلم عدم انعقاد القضاء بالبيعة للخلاف فيه ، وإن سلم ، فذلك عند
وجود الامام لا مكان الرجوع اليه في هذا المهم ، وأما عند عدمه فلا بد من
القول بانعقاده بالبيعة تمهيدا لمصالح المتوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه
الرابع . إذ ربما تباعق أقوام على أئمة في بلد أو بلاد فيؤدى الى الفتنة ويعود

تفعه ضرا .

الخامس . - وهو عمدتهم - أن العصمة والعلم بجميع مسائل الدين وعدم الكفر شرط ولا يعلها أهل البيعة ، وقد مر جوابهما .

وإذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك لا يقتصر إلى الاجماع إذ لم يقم عليه دليل من العقل أو السمع بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف لعلنا أن الصحابة هم صلابتهم في الدين اكدوا بذلك ، كعقد عمر لأبي بكر ، وعقد عبد الرحمن بن عوف لعليان ، ولم يشترطوا اجتماع من في المدينة فضلا عن إجماع الأمة . هذا ولم ينكر عليه أحد وعليه انطوت الأخصار إلى وقتنا هذا ، وقال بعض الأصحاب . يجب كون ذلك بعهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقده جهرا ، وهذا من المسائل الاجتهادية ، ثم اذا اتفق التعدد تفحص عن المتقدم فأقصى ولو أصرا الآخر فهو من البغاة ، ولا يجوز العقد لأمامين في صقع متضابق الاقطار أمافي متمسعا بحيث لا يسمع الواحد تديره فهو محل الاجتهاد

وللأمة خلع الإمام بسبب يوجب وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين تذييب : قال الجارودية من الزيدية : الامامة شوري في أولاد الحسن والحسين ، فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا إلى الحق وكان طالما شجاعا فهو إمام ؛ فلذلك جوزوا تمدد الأئمة وهو خلاف الاجماع .

المقصود الرابع : في الامام الحق بعد رسول الله ﷺ وهو عندنا أبو بكر ،

وعند الشيعة على رضى الله عنهما . لئنا وجهان :

الأول : أن طريقه إما النص أو الاجماع ، أما النص فلم يرجد للمسياتي ، وأما الاجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقا

الثاني . الاجماع على أحد الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا أبابكر ، ولو لم يكن على الحق تنازعا كما تنازعا على معاوية لأن العادة تقضى

بالمنازعة في مثل ذلك ، ولأن ترك المنازعة مع إمكانها مغل بالعمسة . وأنتم توجبونها ؛ لا يقال : لانعلم الامكان لانا نقول : على في غاية الشجاعة ، وقاطمة مع علو منصبها زوجته ، والحسن والحسين ولداه ، والعباس مع علو منصبه معه روى أنه قال : أمدد يدك أباعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان ، والزيير مع شجاعته كان معه حتى قيل : إنه سل الحيف وقال : لا أرضى بخلافة أبي بكر . وقال أبو سفيان : أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلى عليكم تيمى والله لاملأن الوادى خيلا ورجلا . وكرهت الانصار خلافة أبي بكر فقالوا : منا أمير ومنكم أمير ؛ ولو كان على أمانة على نص جلى لأظهروه قطعا . وكيف !! وأبو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان . لا مال له ولا رجال . ولا شوكة . وكلام الشيعة يدور على أمور : —

أحدها : أن الامام يجب أن يكون معصوما لما مر ، وأبو بكر لم يكن معصوما اتفاقا لما سنذكره . والجواب : منع وجوب العمسة ، وقد تقدم وثانيها : البيعة لاتصلح طريقا الى اثبات الامامة ، وإمامة أبي بكر إنما تمتد اليها اتفاقا . الجواب : مامر

وثالثها : على أفضل الخلائق ، ولا يجوز إمامة المفضول . وسيأتى تقريرا وجوابا .

ورابعها : نفي أهلية الامامة عن أبي بكر ، لوجوه :

الاول : أنه كان ظالما . وقال تعالى : « لاينال عهدى الظالمين » بيان كونه ظالما : أنه كان كافرا قبل البيعة ، وقد قال تعالى : « والكافرون هم الظالمون » وأيضا فنع طامة إرثها لذلك وقد كانت محتقة لنصبها لأنه قال تعالى : « وان كانت واحدة فلها النصف » وقاطمة معصومة لقوله تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » في معرض الامتنان والالتعظيم ، ولقوله

عليه السلام : « فاطمة بضعة مني » وانه عليه السلام معصوم فكذلك بضعته ، فتكون صادقة في دعواها الارث . قلنا : شرائط الامامة ما تقدم وكان مستجمعا لها ، يدل عليه كتب السير والتواريخ ، ولا نعلم كونه غائبا . قولهم : كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه . قولهم : خالف الآية في منع الارث . قلنا : لمعارضتها بقوله عليه السلام : « نحن معاشر الانبياء لانورث ، ما تركناه صدقة » حجة خبر الواحد والترجيح بما لاحاجة بنا اليه ، لانه كان حاكما بما سمعه من رسول الله ، وعلم دلالاته على ما حله عليه ، لانتفاء الاحتمالات بقرينة الحال . قولهم : فاطمة معصومة ، قلنا : ممنوع ، لأن أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك ، ولم يكونوا معصومين . وقوله عليه السلام : « بضعة مني » مجاز قطعاً . وعصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب محاوأة البعض الجلة . فان قيل : ادعت أنه نحلها وشهد على الحسن والحسين وأم كلثوم فرد أبو بكر شهادتهم . قلنا : أما الحسن والحسين فللفرعية . وأما على وأم كلثوم فللقصورهما عن نصاب البينة . ولعله لم ير الحكم بشاهد وبمين ، لأنه منزه كثير من العلماء

الثاني : لم يول النبي عليه السلام شيئاً في حال حياته وحيث بعثه إلى مكة ليقراً سورة براءة على أهلها عزله بإتباعه علياً وقال : لا يبلغ عنى الرجل منى ولم يره أهلاً لتبليغ ذلك ، فأقضى يكون أهلاً للامامة العظمى ١٩ . قلنا : بل أمره على الحجيج سنة تسع ، وأمره بالصلاة بالناس في مرضه ، وانما اتبعه علياً ، لأن عادة العرب في أخذ اليهود أن يتولاه الرجل بنفسه أو أحد من بني حمة ، ولم يعزله حمة ولا من أمر الحجيج . قولهم : عزله عن الصلاة ، كذب ، وما نقلوه فيه مختلف ، والروايات متعاضدة على ذلك

الثالث : شرط الامام أن يكون أعلم الأمة ، بل عالماً بجميع الأحكام كما مر ؛ ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أخرج نخاءه بالنار وكان يقول : أنا معلم

وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع ، وقال لجدة سألته عن ميراثها : لأجد لك في كتاب الله سنة رسوله ، ارجعى حتى أسأل الناس ، فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس . قلنا : الأصل ممنوع ، وإنما الواجب الاجتهاد ، ولا يقتضى كون جميع الاحكام عتيدة عنده ، وأنه مجتهد : إذ ما من مسألة - في الغالب - إلا وله فيها قول مشهور عند أهل العلم . واحراق لجأه لاجتهاده وعدم قبول توبته ، لأنه زنديق ، ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح . وأما قطع اليسار فلعله من غلط الجلالد ، أو رآه في الثالثة وهو رأى الأكثر . ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه الى الصحابة ، لأنه غير بدع من المجتهد الببحث عن مدارك الاحكام

الرابع : عمر - مع أنه حليمه وناصره ، وله العهد من قبله - قد ذمه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الخطيئة ، فقال : دويبة سوء ، وهو خير من أبيه ، وأنكر عليه عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وتزوج بزوجته وقال . لئن وليت الأمر لأقيدنك به . وقال : إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وفي الله شرها ، فن عاد إلى مثلها فاقتلوه . قلنا : نسبة القدم إليه من الأكاذيب الباردة ، فان عمر - مع كمال عقله وكانت إمامته بعهد أبي بكر إليه والقدح في أبي بكر قدح في إمامته - كيف يتصور منه ذلك ؟ وإنكاره قتل خالد من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدى إليه اجتهادهم وأما قوله في بيعة أبي بكر فنعناه أن الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه ، مظنة للفتنة ، فلا يقدمن عليه أحد . على أني أقدمت عليه فحسنت وتيسر الأمر بلا تبعة ، ثم إنك خير بأن أمثال هذه لاتعارض الاجماع على إمامته المستلزم للاجماع على أهليته للإمامة .

وخامسها : ادعاء النص على إمامة على إجمالا وتفصيلا .

أما إجمالا فقالوا : نعلم وجود نص جلي وإن لم يبلغنا بعينه ، فوجبين : -

الأول : أن مادة الرسول تقضى باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم ؛ كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ، ولا يخل بذلك ألبتة ولا يترك أهل البلد فوضى ، فكيف يجوز أن يخلى الأمة بأجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا إمام ١٩ . وأيضا شفقته على الأمة معلومة ، وعلمهم في أمر خالص كتحضاء الحاجة دقائق آدابه ، فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا .

الجواب : أنه لما علم أن الصحابة يقومون بذلك ، ولا يخلون به ، لم يفعل ذلك لعدم الحاجة إليه . ثم عدم النص معلوم قطعاً ، لأنه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة . وأيضا لو وجد نص جلي على إمامة على لمنع به غيره عن الإمامة ، كما منع أبو بكر الانصار بقوله « عليه السلام » : « الأنمة من قریش » مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الإمامه لأجله ، فكيف يتصور أن يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الإمامة وشأنهم في الصلاة في الدين ما يشهد به بذلم الأموال والافس ومهاجرتهم الأهل والوطن ، وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب في نصره الدين ؛ ثم لا يحتاج عليهم بذلك بل ولا يقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الإمامة ما بالكم تتنازعون والنص قد عين فلانا ؟ . ولو زعم زاعم أنه فعل ذلك فلم يقبلوه كان مباهتا منكرا للضرورة .

وأما تفصيلا فالكتاب والسنة ، أما الكتاب فن وجبين : -

الأول : « وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » والآية عامة في الأمور كلها لصحة الاستثناء ومنها الإمامة ، وعلى من أولى الأرحام دون أبي بكر .

والجواب : منع العموم ، وصحة الاستثناء معارض بصحة التخصيم .
الثاني : « إنا وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة

ويؤتون الزكاة وهم راكعون » والولى إما المتصرف، وإما الناصر لتقليلا للاشتراك، والناصر غير مراد لعموم النصرة، قال تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ». فهو المتصرف، والمتصرف فى الأمة هو الامام . وأجمع أئمة التفخير أن المراد على وللأجماع على أن غيره غير مراد . والجواب : أن المراد هو الناصر والأول على أمامته حال حياة الرسول . ولأن ما تكرر رقبته صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد ؟ . ولأن ذلك غير مناسب لما قبلها . وهو قوله : « يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض » . وما بعدها وهو قوله : « ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون »

وأما السنة فمن وجوه : —

الأول : خبر الغدير . وهو أنه عليه السلام أحضر القوم وقال لهم : ألفت أولى بكم من أنفسكم ؟ قالوا : بلى ، قال : فمن كنت مولاه فعلى مولاه . اللهم وال من والاه . وواد من واده . وانصر من نصره وأخذل من أخذه وجه الاستدلال . أن المراد بالمولى هو الأولى ليطابق مقدمة الحديث . ولأنه يقال للمعتق والمعتق ، وابن العم والجار ، والخليف والناصر ، والأولى بالتصرف والستة الأولى غير مرادة قطعاً ولائها تفترك فى الولاية فيجب الحمل عليها دفقا للاشتراك .

الجواب : منع صحة الحديث ودعوى الضرورة مكاررة . كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث !! ولأن علياً لم يكن يوم الغدير مع النبي . فإنه كان باليمن وإن سلم فرواته لم يرووا مقدمة الحديث . والمراد بالمولى : الناصر . بدليل آخر الحديث ، ولأن مفعول بمعنى أفعل لم يذكره أحد لجواز هو أولى من كذا دون مولى من كذا ، وأولى الرجلين أو الرجال دون مولى . وإن سلم فأين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف والتقدير ، بل فى أمر من

الأمور كما قال الله تعالى: « أن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه » وتقول التلامذة : نحن أولى باستاذنا ، ويقول الاتباع : نحن أولى بملطاننا ؛ ولصحة الاستفسار والتقصيم .

الثاني : قوله عليه السلام : « أنت منى بمنزلة هرون من موسى » ومن المنازل الثابتة لهرون . استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش إلا أن ذلك كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء . الجواب : منع صحة الحديث . أو المراد استخلافه على قومه في قوله : « أخلقني في قومي لاستخلافه على المدينة ولا يزم دوامه بعد وفاته ، ولا يكون عدم دوامه عزلا له ، ولا عزله إذا انتقل إلى مرتبة أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا ، كيف والظاهر متروكا الآن من منازل هرون كونه أخا ونبيا . هذا ، وتعاذ أمر هرون بعد وفاة موسى لنيوته لالخلافة وقد نفى النبوة فيلزم نفي مسببه .

الثالث : قوله عليه السلام : « سلوا على علي بأمره المؤمنين » الجواب : منع صحة الحديث لقاطع المتقدم وكذا قوله « أنت أخي ووصي وخليفة في من بعدى وقاضي ديني » وقوله : « إنه سيد المسلمين وأمام المتقين وقائد الغر المحجلين » وبعد الأجوبة المفصلة بهذه النصوص معارضة بالنصوص الدالة على أمانة أبي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه :—

الأول قوله تعالى : — (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض) وأقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق . ولم يوجد إلا خلافة الخلفاء الأربعة فهي التي وعد الله بها

الثاني قوله تعالى : (قل للمخلفين من الأعراب استدعون إلى قوم أولى بأس شديد فقاتلوهم أو يرحلوا) وليس الداعي محمدا لقوله تعالى : سيقول المخلفون إلى قوله قل إن تتبعونا . ولا عليا لأنه لم يتفق له قتال لطلب الإسلام . ولا من بعده لأنهم عندنا ظلمة وعندهم كفار . فلا يليق

بهم قوله: (فان طيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا) فهو أحد الخلفاء الثلاثة .
ويلزم خلافة أبي بكر لعدم القائل بالفصل .

الثالث : لو كانت أمانة أبي بكر باطلة لما كان معظما عند الله ، لكنه معظم
وأفضل الخلق عنده وسنزيده شرحا

الرابع : كانت الصحابة وعلى يقولون له : يا خليفة رسول الله ، وقد قال
تعالى فيهم « أولئك هم الصادقون »

الخامس : لو كانت الامة حق على ولم تمنعه الامة عليه، لكانوا شر الأمم،
لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر .

السادس : قوله عليه السلام : (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر
وعمر) ، وأقل مراتب الأمر الجواز . قالت الشيعة : هذا خبر واحد . قلنا :
ليس أقل من خير الطير والمنزلة ، وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر
وفيا بخالفه الآحاد تحكما .

السابع : قوله عليه السلام : (الخلافة بعدي ثلاثون سنة ، ثم يصير
ملكا عضوضا) .

الثامن : أنه عليه السلام استخلف أبا بكر في الصلاة وما عزله فيبقى إماما فيها ،
فكذبا في غيرها ، إذ لا قائل بالفصل ، ولذلك قال على رضي الله عنه : قدمك
رسول الله في أمر ديننا ، أفلا تقدمك في أمر دنيانا ؟

(تذييب) إمامة الأئمة الثلاثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة ،
وطريقه في حق عمر نص أبي بكر ، وفي حق عثمان وعلى البيعة .

المقصد الخامس : في أفضل الناس بعد رسول الله ، هو عندنا وأكثر
قدما المعترلة أبو بكر رضي الله عنه ؛ وعند الشيعة وأكثر متأخرى المعترلة
على . لنا وجوه :—

الأول : قوله تعالى : « وسيجزيها الاتقي ، الذي يؤتي ماله بتركى » ؛

قال أكثر المفسرين — واعتمد عليه العلماء — : إنها نزلت في أبي بكر ، فهو أكرم عند الله لقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » وهو الأفضل .
وأيضا فقوله : « وما لأحد عنده من نعمة تجزى » يصرفه عن علي ، إذ عنده نعمة الثرية وهي نعمة تجزى .

الثاني . قوله عليه السلام : (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر)
مهم الأمر فبدخل في الخطاب على وهو يشعر بالأفضلية ، إذ لا يؤمر بالأفضل ولا المساوى بالافتداء سيما عندهم .

الثالث . قوله عليه السلام لأبي الدرداء : (والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر) .

الرابع . قوله عليه السلام لأبي بكر وعمر : (ها سيدا كهول أهل الجنة ماخلا النبيين والمرسلين) .

الخامس . قوله عليه السلام : (ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره) .

السادس : تقديمه في الصلاة ، مع أنها أفضل العبادات ، وقوله : (يا أي الله ورسوله إلا أبابكر)

السابع . قوله عليه السلام : (خير أمتي أبو بكر ثم عمر) .

الثامن . قوله عليه السلام : (لو كنت متخذًا خليلا - دون ربي - ، لا اتخذت أبابكر خليلا ، ولكن هو شريكي في ديني ، وصاحي الذي أوجبت له صحبتي في الغار ، وخليفتي في أمتي) .

التاسع . قوله عليه السلام : (وأين مثل أبي بكر ؟ كذبني الناس وصدفوني وآمن بي ، وزوجني ابنته ، وجهزني بماله ، وواساني بنفسه ، وجاهد معي ساعة الخوف)

العاشر . قول علي رضي الله عنه : (خير الناس — بعد النبيين —

أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم . وقوله إذ قيل له ماتوصى ؟ ما أوصى رسول الله حتى أوصى ، ولكن إن أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم — بعد نبينهم — على خيرهم . لهم فيه مملكان .

المملك الأول : ما يدل عليه إجمالا وهو وجوه .

الأول : آية المباهاة . وجه الاحتجاج : أن قوله : « وأنفسنا » لم يرد به نفس النبي ، بل المراد به على ، دلت عليه الاخبار الصحيحة ، وليس نفس على نفس محمد ، فالمراد المساواة ، فترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي حجة في الباقي ، وقد يمنع أن المراد على ، بل جميع قراباته ، وخدمه داخلون فيه ، يدل عليه صيغة الجمع .

الثاني : خير الطير وهو قوله : اللهم ائتني بأحب خلقك إليك بأكل معي هذا الطير ، فأنتي على . والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم . وأجيب بأنه لا يفيد كونه أحب إليه في كل شيء لصحة التعميم ، وإدخال لفظ الكل والجميع . الثالث : قوله عليه السلام في ذى الندية : (يقتله خير الخلق) ، وقد قتله على ، وأجيب بأنه مباشر قتله ، فيكون من بأمره من أصحابه خيرا منه ، وأيضا فخصوص بالنبي ، ويضعف حينئذ عمومه للباقي .

الرابع : قوله عليه السلام : (أخي ووزيرى وخير من أتركه بعدى يقضى دينى ، وينجز وعدى ، على بن أبى طالب) . وأجيب بأنه يدل على أنه خير من يتركه قاضيا ومنجزا ، فلا يتناول الكل .

الخامس : قوله عليه السلام لقاطمة : (أما ترضين أنى زوجتك من خير أمتى ؟) . وأجيب بأنه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه ، ولعل المراد خير لها السادس : قوله عليه السلام : (خير من أتركه بعدى على) ، وأجيب بما مر .

السابع : قوله عليه السلام : (أنا سيد العالمين ، وعلى سيد العرب) .

أجيب: بأن السيادة الارتقاع لا الأفضلية ، وإن سلم فهو كالخبر لاصحوم له .
الثامن: قوله عليه السلام لفاطمة : (إن الله اطلع على أهل الأرض واختار
منهم أباك فاتخذة نبيا ، ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلي) . وأجيب بأنه لاصحوم
فيه ، فلمله اختياره للجهد ، أو لبعلي فاطمة .

التاسع: أنه عليه السلام لما آخى بين الصحابة ، اتخذها أخا لنقمه . قيل
لادلالة ، إذ لعل ذلك زيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الألفة والخدمة .

العاشر : قوله عليه السلام بعد ما بعث أبا بكر وصهر إلى خبير فرجما
منهمذين : « لا أعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ، ويحب الله ورسوله
كرارا غير فرار » وأعطاها عليا . وذلك يدل على أن ما وصفه به لم يوجد
في غيره . فقيل : نفى المجموع لا يجب أن يكون بنهى كل جزء منه ، بل يجوز
أن يكون بنهى كونه كرارا غير فرار ، ولا يلزم حينئذ الأفضلية مطلقا .

الحادى عشر : قوله تعالى في حق النبي : « فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين » ، والمراد بصالح المؤمنين على ، كما نقله كثير من المفسرين .
فقيل : معارض بما عليه الأكثر من العموم ، وقوم : من أن المراد أبو بكر وصهر
الثانى عشر قوله عليه السلام : « من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه ،
وإلى نوح في تقواه ، وإلى إبراهيم في حلمه ، وإلى موسى في هيبته ، وإلى
عيسى في عبادته ، فليتنظر إلى ابن أبى طالب » ؛ فقد ساواه بالأنبياء ، وهم
أفضل من سائر الصحابة إجماعا . وأجيب بأنه تشبيه ولا يدل على المساواة
وإلا كان على أفضل من الأنبياء : لمشاركته لىكل في فضيلته ، واختصاصه
بفضيلة الآخرين ؛ والاجماع على أن الأنبياء أفضل من الأولياء .

المسلك الثانى : ما يدل عليه تعصيلا : وهو أن فضيلة المرء على غيره إنما
تكون بماله من الكمالات ، وقد اجتمع فى على منها ما تفرق فى الصحابة ،
وهى أمور :

الأول : العلم ، وعلى أعلم الصحابة ، لأنه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ؛ وعبد صلى الله عليه وسلم أعلم الناس وأحرصهم على إرشاده ؛ وكان في صغره في حجره ، وفي كبره ختناً له ، يدخل عليه كل وقت ؛ وذلك يقتضى بلوغه في العلم كل مبلغ . وأما أبو بكر فأتصل بخدمته في كبره وكان يصل إليه في اليوم مرة أو مرتين ، ولقوله عليه السلام : « أفضاكم على » والقضاء يحتاج إلى جميع العلوم ، فلا يعارضه نحو : (أفضكم زيد ، وأفرؤكم أبي) ؛ ولقوله تعالى : (وتعيها أذن واعية) ، وأكثر المفسرين على أنه على . ولأنه نهي عمر عن رجيم من ولدت لثمة أشهر ، وعن رجيم الحاملة ، فقال عمر (لولا على لهلك عمر ١١) ؛ ولقول على : (لو كبرت لي الوسادة ثم جلست عليها لتضيت بين أهل التوراة بتوراتهم ، وبين أهل الإنجيل بأنجيلهم ، وبين أهل الزبور بزبورهم ، وبين أهل الفرقان بفرقانهم ؛ والله مامن آية نزلت في بر ، أو بحر ، أو سهل ، أو جبل ، أو سماء ، أو أرض ، أو ليل ، أو نهار ، إلا وأنا أعلم فيمن نزلت ، وفي أي شيء نزلت) ولأن علياً ذكر في خطبته من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام الصحابة ولأن جميع الفرق ينتمون إليه في الأصول والفروع ؛ وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن ، وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه ، وكان في الفقه والقصاحة في الدرجة القصوى ، وعلم النحو إنما ظهر منه ، وهو الذي أمر أبا الأسود الدؤلي بتدوينه ، وكذا علم الشجاعة وممارسة الأسلحة ؛ وكذا علم الفتوة والأخلاق الثاني : الزهد ، اشتهر عنه أنه - مع اتساع أبواب الدنيا عليه - ترك التمتع وتخفف في المآكل والملابس ، حتى قال للدنيا : (طالقك ثلاثاً ١١)

الثالث : الكرم ، كان يؤثر المحايج على نفسه وأهله ، حتى تصدق في الصلاة بخمسة ، ونزل مانول ، وتصدق في إياي صياحه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه (ويطعمون الطعام على حبه محكيناً ويطيها وأسيراً)

الرابع : الشجاعة ، نواتر مكافئته للحروب ولقاء الأبطال وقتل أكابر الجاهلية ، حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب : (لضربة على خير من عبادة النقلين) ، وتواتر وقائمه في خير وغيره

الخامس : حمن خلقه ، حتى نمب الى الدماية

السادس : مزيد قوته ، حتى قلع باب خير بيده ، وقال : (ماقلعت باب خير بقوة جسمانية ، لكن بقوة إلهية)

السابع : نذبه وقربه من الرسول نسيا ومصاهرة ، وهو غير خفي . وعباس وان كان عم النبي عليه السلام ، لكن كان أخا عبد الله من الأب ، وأبو طالب أخاه من الأب والام

الثامن : اختصاه بصاحبة كفاطمة ، وولدين كلحمن والحسين ، وهما سيدا شباب أهل الجنة ، ثم أولاد أولاده ، ممن اتفق الأنام على فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد سقاء في دار جعفر الصادق رضى الله عنه ، ومعروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا

والجواب عن الكل : أنه يدل على التفضيلة ، وأما الأفضلية فلا ، كيف ومرجعها الى كثرة الثواب ! وذلك يعود الى الاكتساب والاخلاص وما يعود الى نصره الاسلام وما أثرهم في تقوية الدين

واعلم ان مسألة الأفضلية لامطعم فيها في الجزم واليقين ، وليست مسألة يتمق بها حمل فيكتفي فيها بالنظر ؛ والنصوص المذكورة من الطرفين - بعد تعارضها - لا تقيد القطع على ما لا يخفى على منصف ؛ لكننا وجدنا السلف قالوا بأن الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ؛ وحسن ظننا بهم يقضى بأنهم لو لم يعرفوا ذلك ، لما أطبقوا عليه ، فوجب علينا اتباعهم في ذلك ، وتقويض ما هو الحق فيه الى الله

المقصد السادس : في أمامة المفضول مع وجود التفاضل ، منعه قوم لانه

قبيح عقلا ، فإن من أزم الشافعى حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه ، عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل . وجوزة الاكثرون ، إذ لعله أصلح للإمامة من التفاضل ، إذ المعتبر فى ولاية كل أمر معرفة مصلحه ومفسده وقوة القيام بواجبه ؛ ورب مفضول فى علمه وعمله هو بالإمامة أعرف ، وبشرائطها أقوم . وفصل قوم فقالوا : نصب الأفضل إن أثار فتنة لم يجب ، وإلا وجب المقصد السابع : أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم ، لأن الله عظمهم وأثنى عليهم فى غير موضع من كتابه ؛ والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم فى أحاديث كثيرة .

ثم إن من تأمل سيرتهم ، ووقف على ما تروم ، وجدهم فى الدين ، وبذلهم أموالهم وأنفسهم فى نصرته الله ورسوله ؛ لم يتخالجه شك فى عظم شأنهم ، وبراءتهم مما ينصب اليهم المبطلون من المطاعين ، ومنعه ذلك عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانيا للامان . ونحن لاثوث كتابنا بأمثال ذلك ، وهى مذكرة فى المطولات مع التخصى عنها

وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة ، فلهشامية أنكروا وقوعها ، ولا شك أنه مكابرة للتواتر فى قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين . والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام ، فإن أرادوا أنه اشتغال بما لا يعنى ، فلا بأس به ، إذ قال الشافعى : تلك دماء طهر الله عنها أيدينا ، فلنظهر عنها آلستنا . وإن أرادوا أنا لانعلم أوقمت أم لا ؟ فباطل لوقوعها قطعا . واتفق العمريه (أصحاب عمرو بن عبيد) والواصلية (أصحاب واصل بن عطاء) على رد شهادة القرىقين ، قالوا : لو شهد الجميع بباقه بقل لم تقبلها ، أما العمريه فلائهم يرون فسق الجميع ، وأما الواصلية فلائهم يفسقون أحد القرىقين لا بعينه ، فلا يعلم عدالة شئ منهما . والتدى عليه الجمهور : أن المخطئ قتل عثمان ومحارب على ؛ لأنهما إمامان ، فيحرم القتل والمخالفة قطعا

(خاتمة) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أوجبهم قوم، ومنعه آخرون، والحق أنه تابع للأمر به والمنهي عنه، فيكون الأمر بالواجب واجبا، وبالمندوب مندوبا، والنهي عن الحرام واجبا، وعن المكروه مندوبا؛ ثم إنه فرض كفاية لا فرض عين، فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين، لأن فرضه يحصل بذلك؛ وإذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر، أثم الكل بتركه. وهو عندنا من الفروع، وعند المعتزلة من الأصول. ولوجوبه شرطان:—

أحدهما. أن يظن أنه لا يصير موجبا لثوران فتنة، والا لم يجب، وكذا إذا ظن أنه لا يفضي إلى المقصود؛ بل يمتنع حينئذ، إظهارا لشعار الاسلام وثانيهما. عدم التجسس، للكتاب والسنة. أما الكتاب فقوله تعالى: «ولا تجسسوا» وقوله: «ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الدين آمنوا» الآية

وأما السنة فقوله عليه السلام: (من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته فضحه على رهوس الاشهد الأولين والآخرين)، وقوله عليه السلام: (من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليسترها). وعلم من سيرته عليه السلام أنه كان لا يتجسس عن المنكرات، بل يسترها، ويكره إظهارها. جعلنا الله ممن اتبع الهدى، واقتدى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباده، إنه ولي الهداية والتوفيق. والحمد لله رب العالمين، والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين.

(تذييل) في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: (ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة). وهي ما أنا عليه وأصحابي). وكان ذلك من معجزاته، حيث وقع ما أخبر به. اعلم أن كبار الفرق الاسلامية ثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخواارج، والمرجئة، والنجارية، والجبرية، والمشبهة، والتناجية.

الفرقة الأولى: المعتزلة، أصحاب واصل بن عطاء العزال .

اعتزل عن مجلس الحسن البصري ؛ وأخذ يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ، وبثبت له المنزلة بين المنزلتين . فقال الحسن : قد اعتزل عنا واصل . ويلقبون بالتدريية ، لاسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم ، وأنهم قالوا : إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله ، أولى باسم التدريية . ويرويه قوله عليه السلام (التدريية محوس هذه الأمة) ، وقوله عليه السلام . (هم خصاء الله في القدر) . ولقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد ، لقولهم بوجود الأصلح ونفي الصفات القديمة . وقالوا جميعا بأن القدم أخص وصف الله . وبني الصفات ؛ وبأن كلامه مخلوق محدث ، وبأنه غير مرئي في الآخرة ، والحسن والتعجب عقليان ، ويجب عليه رعاية الحكمة في أفعاله ، وثواب المطيع والتائب ، وعقاب صاحب الكبيرة ؛ ثم افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا ؛ منهم ١ - المواصلية : قالوا بنى الصفات والقدر ، وامتناع إضافة الشر إلى الله ، والمنزلة بين المنزلتين ، وذهبوا إلى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عمان وقائليه ، وجوزوا أن يكون عمان لامؤمننا ولا كافرا ، وأن يخلد في النار . وكذا على ومقاتلوه ، وحكموا بأن عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقتلهم لمقبل كشهادة المتلاعنين .

٢ - الحميري : مثلهم ، إلا أنهم فسموا الفريقين .

٣ - الهربلية : (أصحاب أبي الهذيل العلاف) قالوا بفناء مقدورات الله ، وأن أهل الخلد ينصرون إلى خلود ، ولذلك سمى المعتزلة بأهل الهذيل جهمي الآخرة وإن الله عالم بعلم هو ذاته ، قادر بقدرته هي ذاته ، ومريد بارادة لافي محل ، وبعض كلامه لافي محل وهو كن ويؤرادته غير المراد ، والحجة فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة .

٤ - النظامية: (أصحاب إبراهيم بن سيار النظام) . قالوا . لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ؛ ولا أن يزيد أو ينقص من ثواب وعقاب وكونه مریداً لعله أنه خالقه ، ولعله العبد أنه أمر به ؛ والإنسان هو الروح والبدن آتيا ؛ والأعراض أجسام ، والجواهر مؤلف من الأعراض ؛ والعلم مثل الجهل ، والإيمان مثل الكفر ، والله خلق الخلق دفعة ، والتقدم والتأخر في الكون والظهور ، ونظم القرآن ليس بمعجز ، والتواتر يحتمل الكذب ، والاجماع والقياس ليس بحجة ، وبالطرفة ، ومالوا إلى الرفض ووجوب النص على الإمام وثبوته ، لكن كتبه عمر . وقالوا . من خان فيما دون نصاب الزكاة أو ظلم به لا يفتق .

٥ - السواري: (أصحاب الاسواري) . زادوا أن الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه ، والإنسان قادر عليه .

٦ - السفاية: (أصحاب أبي جعفر الأسكاف) قالوا: الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين .

٧ - الجعفرية: (أصحاب الجعفرين : ابن ميثر ، وابن حرب) زادوا : أن في فساد الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس ، والاجماع على حد الشرب خطأ ، وسارق الحبة منخلم عن الأيمان .

٨ - البصرية (هو بشر بن المعتز) قالوا : الأعراض من الألوان ، والطعوم والروائح وغيرها تقع متولدة . والقدرة : سلامة البنية ، والله قادر على تعذيب الطفل ظالماً ، ولو عذبه لكان عاقلاً عاصياً . وفيه تناقض .

٩ - المزارية (هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزار ، وهو تلميذ بشر) قال : الله قادر على أن يكذب ويظلم ؛ ويجوز أن يقع فعل من فاعلين تولداً ، والناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظماً ، ومن لا بس السلطان كافر

لا يوارث وكذا من قال بخلق الأفعال ، وبطلوبة .

١٠- الرئاسية (هو هشام بن عمرو الغوطي) قالوا : لا يطلق اسم الوكيل على الله . لاستدعائه موكلا . ولا يقال : أَلَفَ الله بين القلوب ، والأعراض لاندل على الله ولا رسوله ، ولا دلالة في القرآن على حلال وحرام ، والامامة لاتعتقد مع الاختلاف ؛ والجنة والنار لم تخلقا بعد ، ولم يحاصر عثمان ولم يقتل ، ومن أقعد صلاة افتتحها أولا ، فأول صلاته معصية منهي عنه .

١١ - الصالحية (أصحاب الصالحى) جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ؛ وخلوا الجوهر عن الأعراض .

١٢ - الخاطبة (هو أحمد بن حابط من أصحاب النظام) قالوا : للعالم إلهان . قديم هو الله تعالى ، ومحدث هو الذى يحاسب الناس فى الآخرة

١٣ - الحبرية (هو فضل الحدي) زادوا التناسخ وأن كل حيوان مكلف

١٤ - المعمرية (هو معمر بن عباد السلمى) قالوا : الله لم يخلق شيئا غير الأجسام ولا يوصف بالقدم ، ولا يعلم نفسه ، والإنسان لا فعل له غير الارادة

١٥ - الثمائية (هو ثمامة بن أشرس الغبرى) قالوا : الأفعال المتولدة لأفعال لها ، والمعرفة متولدة من النظر وأنها واجبة قبل الشرع ، واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون ترابا ، لا يدخلون جنة ولا ناراً ، وكذا البهائم والأطفال ، والاستطاعة سلامة الآلة ، ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور ، والمعارف كلها ضرورية ، ولا فعل للإنسان غير الارادة ، وماعداها حادث بلا محدث ، والعالم فعل الله بطبيعته

١٦ - الخياطية (أصحاب أبى الحسين بن أبى عمرو الخياط) قالوا : بالقدر وتسمية المعدوم شيئا وجوهرا وعرضا ، وأن أرادة الله كونه غير مكره ولا كاره ، وهى

في أفعال نفسه الخلق ، وفي أفعال عباده الأمر ، وكونه جميعا بصيرا أنه عالم بمعتقدهما . وكونه يرى ذاته أو غيره أنه يعلمه .

١٢ - المجامعة (هو عمرو بن بحر الجاحظ) قالوا : المعارف كلها ضرورية ، ولا إرادة في الشاهد ، إنما هي عدم المهور ، وتقلع الغير المبيل إليه ، وإن الأجسام ذوات طبائهم ، ويمتنع انعدام الجواهر ، والنار تجذب إليها أهلها ، لا أن الله يدخلها ، والتخير والشر من فعل العبد ، والقرآن جمده ينقلب قارة رجلا وقارة امرأة .

١٨ - الكعبية (هو أبو القاسم بن محمد الكمي) قالوا : فعل الرب واقع بغير إرادته ، ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه .

١٩ - الجبائية (هو أبو علي الجبائي) قالوا : إرادة الرب حادثة لافي عمل ، والعالم يغنى بفناء لافي عمل ، والله متكلم بكلام مخلقه في جسم ، ولا يرى في الآخرة والعبد خالق لتعقله ، ومرتكب الكبيرة لامؤمن ولا فاجر ، وإذا مات بلا توبة يخلد في النار ، ولا كرامات للأولياء ، ويجب لمن يكاف إكمال عقله وتهيئة أسباب التكليف له ؛ والانبيااء معصومون ، وشارك فيها أباهاشم ثم انقرض بأن الله عالم بلا صفة ولا حالة توجب العالمية ؛ وكونه جميعا بصيرا أنه حي لا آفة به ، ويمجوز الإيلاء للمعوض

٢٠ - البرهانية إنقرض أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الله والعقاب بلا معصية ؛ وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها طالما بقبحه ، ولا مع عدم القدرة ، ولا يتعلق علم بمعلومين على التفصيل ، والله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ، ولا قديمة ولا حادثة .

الفرقة الثانية الشيعة : وهم اثنتان وعشرون فرقة ؛ يكفر بعضهم بعضا ، أصولهم ثلاث فرق : غلاة ، وزيدية ، وإمامية . أما الغلاة فثمانية عشر .

١ - السبائية : قال عبدالله بن سبأ لعلی . أنت الاله حقا ، قال . وأنه لم يمت ، وإعاققت ابن ملجم شيطانا ، وعلى في السحاب ، والعد صوته ، والبرق سوطه ، وأنه ينزل إلى الأرض ويلقوا عدلا ؛ وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد . عليك السلام يا أمير المؤمنين .

٢ - الظالمية : قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي ، وبكفر علي بترك طلب الحق ، وبالتناسخ ، وأن الإمامة نور يتناسخ ، وقد تصير في شخص نبوة .

٣ - البيانية : قال بيان بن سمعان التيمي . الله على صورة إنسان ، وبهلك كله إلا وجهه ، وروح الله حلت في علي ، ثم في ابنه محمد بن الحنفية ، ثم في ابنه أبي هاشم ، ثم في بيان .

٤ - المغيرة : قال مغيرة بن سعيد العجلي . الله جسم على صورة إنسان من نور على رأسه تاج ، وقلبه منبع الحكمة ، ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالامم الأعظم فطار فوق تاجا على رأسه ، ثم كتب على كفه أعمال العباد فغضب من المعاصي فغرق فحصل منه بحران . أحدهما ملح مظلم ، والآخر حلونير ، ثم اطلم في البحر النير فأبصر فيه ظله فأنزعجه فجعل منه الشمس والقمر وأبقى الباقي نفياً للشرية ، ثم خلق الخلق من البحرين . فالكفر من المظلم ، والايان من النير ، ثم أرسل محمدا والناس في ضلال ، وعرض الامانة - وهي منع على عن الامامة - على السموات والأرض والجبال ؛ فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان وهو أبو بكر ، حملها بأمر صر ، بشرط أن يجعل الخلافة بعده . وقوله تعالى : « كذل الشيطان » الآية نزلت في أبي بكر وعمر . والامام المنتظر زكريا بن محمد بن علي بن الحسين وهو حي في جبل حاجر . وقيل المغيرة .

٥ - الجناحية : قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين : الأرواح تتناسخ ، وكان روح الله في آدم ثم في شيث ، ثم الانبياء والأئمة

حق انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة ، ثم إلى عبد الله هذا ، وهو حي مجبل بأصفهان ، أنكروا القيامة ، واستحلوا المحرمات .

٦ - المنصورة : (هو أبو منصور العجلي) قالوا : الإمامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ، عرج إلى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال . يا بني اذهب قبلني عني . وهو الكسف . والوعل لا تنقطع . والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الامام ، والنار بالعد وهو ضده . وكذا الفرائض والمحرمات .

٧ - القطايبية : (هو أبو الخطاب الاسدي) قالوا : الأئمة أنبياء ، وأبو الخطاب نبي ففرضوا طاعته ، بل الأئمة آلهة ، والحسنان ابنا الله ، وجعفر إله لكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي ، ويحتلون شهادة الزور لموافقهم على مخالفتهم ، والامام بعد قتله معمر . والجنة نعيم الدنيا ، والنار آلامها : واستباحوا المحرمات وترك الفرائض . وقيل الامام بزيف . وأن كل مؤمن يوحى إليه ، وفيهم من هو خير من جبريل وميكائيل ، وهم لا يموتون ، بل يرفعون إلى الملكوت . وقيل هو عمرو بن بنان العجلي ، إلا أنهم يموتون .

٨ - القراية : قالوا : محمد بعلي أشبه من الغراب بالغراب ، فغلط جبريل من علي إلى محمد فيلعنون صاحب الريش ، يعنون به جبريل .

٩ - الزمية ، ذموا محمدا لأن عليا هو الاله وقد بعته ليدعو الناس إليه فدعا إلى نفسه . وقيل بالهيتما ، ولهم في التقديم خلاف ، وقيل بالهية خمسة أشخاص : هما ، وطامة ، والحسنان . ولا يقولون طامة تحاشيا عن وصمة التأنيت

١٠ - الرسامية : (أصحاب الهشامين - ابن الحكم وابن سالم) قالوا : الله جسد ، فقال ابن الحكم : هو طويل عريض حميق متماو ، وهو كالسبيكة البيضاء ، يتلألا من كل جانب ، وله لون وطعم ورائحة ومجسة ؛ وليست هذه الصفات المذكورة غيره ويقوم ويقعد ، ويعلم ماتحت الثرى بشعاع ينفصل عنه إليه ،

وهو سببة أشبار بأشبار نفسه ، مماس للعرش بلا تفاوت بينهما . وإرادته حركة هي لا عينه ولا غيره ، وإنما يعلم الأشياء بعد كونها يعلم لا قديم ولا حادث وكلامه صفة له ، لا مخلوق ولا غيره ، والأعراض لا تدل على الباري ، والأئمة معصومون دون الأنبياء .

وقال ابن سالم : هو على صورة إنسان ، وله وفرة سوداء ، ونصفه الأعلى مجوف .

١١ - البرزاري : (هو زرارة بن أعين) قالوا بحدوث الصفات وقبلها لاهية

١٢ - البونسي : هو يونس بن عبد الرحمن التميمي ، قال : الله تعالى على العرش تحمله الملائكة ، وهو أقوى منها ، فالكركي يحمله رجلاه .

١٣ - الشيطان : هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق ، قال : إنه نور غير جسماني ، على صورة إنسان ، وإنما يعلم الأشياء بعد كونها .

١٤ - الرزمية : قالوا . الامامة لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ، ثم علي ابن عبد الله بن عباس ، ثم أولاده إلى المنصور ، ثم حل الاله في أبي مسلم ، وإنه لم يقتل ، واستحلوا المحارم .

١٥ - المفوضية قالوا : الله فوض خلق الدنيا الى محمد ، وقيل الى علي

١٦ - البراني : جوزوا البدء على الله

١٧ - النصيرية والرساقية قالوا : حل الله في علي

١٨ - الرسامانية وتقبوا بصيغة ألقاب :

بالباطنية : لقولهم يباطن الكتاب دون ظاهره .

وبالقرامطة : لأن أولهم حمدان قرمط ، وهي إحدى قرى واسط .

وبالحرمية : لباحثهم المحرمات والمحارم .

وبالصبيحة : لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع أى الرسل سبعة : آدم ، ونوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، ومحمد المهدي بسابع النطقاء ، وبين كل اثنين سبعة أئمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى : إمام يؤدى عن الله ، وحجة يؤدى عنه ، وذو مصبة يحص العلم من الحجة ، وأبواب وهم الدعاة ، فأكبر برغم درجات المؤمنين ، ومأذون يأخذ للعبود على الطالبين ، ومكاتبه يحتاج ويرغب الى الداعي ككتاب الصائد ، ومؤمن يتبعه . قالوا : ذلك كالحموات والأرضين وأيام الاسبوع والسيارة وهى المدبرات أمرا ، كل منها سبعة .

وبالبابكية : اذا تبع طائفة منهم بابك الخرمى بأذربيجان .
وبالمحجرة : للبيهم المحجرة فى أيام بابك ، أو تسميتهم المسلمين حميرا .
وبالاسماعيلية : لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر ، وقيل لانتساب زعيمهم إلى محمد بن اسماعيل .

وأصل دعوتهم على ابطال الشرائع ، لأن الغيابة وهم طائفة من المجوس راموا عندشوك الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد أسلافهم ورأسهم حمدان قرمط ، وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم فى الدعوة مراتب :

الدوق : وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ؟ ولذلك منعوا لقاء البذر فى السبخة ، والتكلم فى بيت فيه مراج ثم التأنيس باستمالة كل أحد بما يعيل اليه من زهد وخلاعة ثم التشكيك فى أركان الشريعة بمقطعات المورء وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها ، والفصل من المنى دون البول ، وعدد الركعات ؛ ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها

ثم الربط : أخذ الميثاق منه بحسب اعتقاده ألا يفشى لهم سرا ؛ وحوالته

على الامام في حل ما أشكل عليه

ثم التدليس : وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم ، حتى يزداد مبله
ثم التأسيس : وهو تمهيد مقدمات يقبلها المدعو .

ثم النطلع : وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية

ثم الملح عن الاعتقادات ، وحيثذ يأخذون في استعجال الذات
وتأويل الشرائع .

ومن مذهبهم : أن الله لا موجود ولا معدوم وربما خلطوا كلامهم بكلام

الفلاسفة . وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحجة

وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم

وأما الزيدية فثلاث فرق :-

١- الجارورية أصحاب أبي الجارود ، قالوا بالنص على عليّ وصفا لاسمية ، والصحابة
كفروا بمخالفته . والامامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادها ، فن خرج
منهم بالميثاق وهو عالم شجاع فهو امام . واختلفوا في الامام المنتظر . أهو محمد بن
صبيد الله ؟ وأنه لم يقتل ، أو محمد بن القاسم بن علي ؟ أو يحيى بن عمير صاحب
الكوفة ؟

٢ - السليمانية (هو سليمان بن جرير) قالوا . الامامة شورى ، وانما تنعقد
برجلين من خيار المسلمين ، وأبو بكر وعمر إمامان وان أخطأ الأمة في البيعة
لها . وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة

٣ - البتيرية : (هو بتير الثومى) توقفوا في عثمان

وأما الامامية فقالوا بالنص الجلى على إمامة علي ، وكفروا الصحابة ووقعوا
فيهم ، وساقوا الامامة الى جعفر الصادق ، واختلفوا في المنصوص عليه بعده ،
وتعصب متأخروهم إلى معتزلة وإلى أخبارية ، وإلى مشبهة وسلفية وملنقة
بالترقى الضالة .

الفرة الثالثة : الخواارج . وهم سبع فرق :

١ - المحكمون وهم الذين خرجوا على عليّ عند التحكيم وكفروهم ، وهم اثناعشر ألف رجل ، قالوا . من نصب من قريش وغيرهم وعدل فهو إمام ؛ ولم يوجبوا نصب الامام ، وكفروا عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة

٢ - البيرسية (هو بييس بن الهيصم بن جابر) قالوا . الايمان : الاقرار والعلم باقة وبما جاء به الرسول ؛ فن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام ؟ فهو كافر لوجوب الفحص عليه . وقبل لا ، حتى يرقم الى الامام فيحده . وقيل . لا حرام إلا ما في قوله تعالى (قل لأجد فيما أوحى الى محرما -) الآية وقيل : إذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا أو غائبا . والاطفال كأبائهم إيمانا وكفرا . والمكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قال وفعل . وقيل هو هم الكبيرة كفر . ووافقوا القدرية

٣ - 'وزارقة' : (هو نافع بن الأزرق) قالوا . كفر على بالتحكيم ، وابن ملجم محق ، وكفرت الصحابة والقعدة عن القتال . وتحرم النقية . ويجوز قتل أولاد المخالفين ونساءهم . ولا رجم على الزاني . ولا حد للذف على النساء . وأطفال المشركين في النار مع آبائهم . ويجوز نهي كان كافرا ومرتكب الكبيرة كافر ٤ - النجدات : (هو نجدة بن عامر النخعي) منهم العاذرية عذروا بالجهالات في القروع ، وقالوا . لا حاجة إلى الامام ، ويجوز لهم نصبه ، وخالفوا الاراذقة في غير التنكير .

٥ - 'الاصفرية' : (أصحاب زياد بن الأصفر) يخالفون الاراذقة في تخيير القعدة وفي إسقاط الرجم ، وفي أطفال الكفار ، ومنهم التقية في القول ، وقالوا . المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها إلا بها ؛ وما لاحد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر . وقيل تزوج المؤمنة من الكافر في دار التقية دون العلانية .

٦ - **أبو باضية** : (هو عبد الله بن إياض) قالوا . مخالفونا كفار غير مشركين يجوز منا كحبتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكرامهم عند الحرب دون غيره ، ودارهم دار الاسلام إلا معسكر سلاطينهم ، وتقبل شهادة مخالفينهم عليهم ، ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن ، والاستطاعة قبل الفعل ، وفعل العبد مخلوق لله تعالى . ويفنى العالم كله بفناء أصل التكليف . ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لامة ، وتوقفوا في أولاد الكفار ، وفي النفاق أهو شرك ؟ ، وجواز بعثة رسول بلا دليل ، وتكليف أتباعه ؛ وكفروا عليا وأكثر الصحابة ، وافترقوا أربعاً :-

الاولى : الحفصية (هو أبو حفص بن أبي المقدام) زادوا أن بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى ؛ فمن عرف الله وكفر بما سواه أو بارتكاب كبيرة فكافر لامشرك .

الثانية : اليزيدية (أصحاب يزيد بن أنيسة) قالوا . سيبعث نبي من المعجم بكتاب يكتب في السماء ويترك شريعة محمد إلى ملة الصابئة ؛ وأصحاب الحدود مشركون ، وكل ذنب شرك .

الثالثة : الحارمية (أصحاب أبي الحارث الاباضى) مخالفوا الاباضية في التقدر وفي الاستطاعة قبل الفعل .

الرابعة : القائلون بطاعة لابراد بها الله ،

٧ - **العمجاردة** (هو عبد الرحمن بن عجرد) زادوا على النجدة وجوب البراءة عن الطفل حتى يدعى الاسلام ؛ ويجب دعاؤه إليه إذا بلغ ، وأطقال المشركين في النار ، وهم عشر فرق .

الاولى : الميمونية (هو ميمون بن عمران) قالوا بالتقدر والاستطاعة قبل الفعل ، وأن الله يريد الخير دون الشر ، ولا يريد المعاصي ، وأطقال الكفار في الجنة ، ويروى عنهم تجويز نكاح البنات البنين والبنات ، ولأولاد الاخوة

والأخوات ؛ وإنكار سورة يوسف .
الثانية : الجزية (هو حزة بن أدرك) وافقوهم إلا أنهم قالوا : أطلاق
السكرار في النار .

الثالثة : الشيعية (هو شعيب بن محمد) وهو كالميمونية إلا في القدر .
الرابعة : الحازمية (هو حازم بن حاصم) وافقوا الشيعية .
الخامسة : الخلفية (أصحاب خلف) أضافوا القدر خيره وشره إلى الله ،
وحكوا بأن أطلاق المشركين في النار بلا عمل وشرك .

السادسة : الأطرافية ؛ عذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه ، ووافقوا أهل
السنة في أصولهم ، وفي نفي القدر .
السابعة : المعلومية ، هم كالحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع
أسمائه ؛ وفعل العبد مخلوق لله تعالى .
الثامنة : المجهولية ؛ قالوا : يكفي معرفته تعالى ببعض أسمائه ، وفعل العبد
مخلوق له .

التاسعة : الصلتية (هو عثمان بن أبي الصلت ، وقيل الصلت بن الصامت)
هم كالمجاردة لكن قالوا : من أسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من أطفاله ؛
ودوى عن بعضهم أن الأطلاق لا ولاية لهم ولا عداوة .

العاشرة : الثعالبية (هو ثعلب بن حامر) قالوا بولاية الأطلاق ؛ وقد نقل
عنهم أن الأطلاق لاحكم لهم ، ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا ،
وإعطائها لهم إذا افتقروا ، وتفرقوا أربع فرق .

الأولى : الاخنسية (أصحاب أخنس بن قيس) هم كالثعالبية إلا أنهم توقعوا
فيمن هو في دار النقية إلا من علم حاله ، وحرموا الاغتيل بالقتل والدرقة ،
وتقل عنهم تزويج المسلمين من مشركي قومهم .

الثانية : المعبدية (هو معبد بن عبد الرحمن) خالفوهم في التزويج من

المشركين ، وخالقوا الثعالب في زكاة العبيد.

الثالثة : الهيبانية (هو شيان بن سلمة) قالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة .
الرابعة : المكرمية (هو مكرم العجلي) قالوا : تارك الصلاة كافر لجهله بالله ،
وكذا كل كبيرة ، وموالاة الله ومعاداته لعباده ، باعتبار العاقبة ، فكذا نحن .
فاذن فرق الخوارج عشرون .

الفرقة الرابعة : المرجئة ، لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية ،
اولاَََهم يقولون : لا يضر مع الايمان معصية ، فهم يعطون الرجاء ، وفرقهم خمس .
١- البونسية (هو يونس النخري) قالوا . الايمان المعرفة بالله والظنوع له
والحبة بالقلب ، ولا يضر معها ترك الطاعات ، وإبليس كان عارفاً بالله ، وإنما
كفر باستكباره .

٢- العبيرية ، أصحاب عبيد المكذب ، زادوا أن علم الله لم يزل شيئاً غيره ،
وانه تعالى على صورة الانسان

٣- الفسائية : أصحاب غسان الكوفي ، قالوا . الايمان المعرفة بالله ورسوله
وبما جاء من عندهما إجمالاً ، وهو يزيد ولا ينقص ، وذلك مثل أن يقول .
قد فرض الله الحج ولا أدري أين الكعبة ؟ ولعلها بغير مكة ؟ وبعت محمداً
ولا أدري أهو الذي بالمدينة ؟ أم غيره ؟ وغسان كان يحكيه عن أبي حنيفة .
وهو افتراء .

٤- الشربائية : أصحاب ثوبان المرحبي ، قالوا . الايمان هو المعرفة والاقرار .
بالله وبرسوله وبكل مالا يحوز في العقل أن يفعله ؛ واتفقوا على أنه تعالى لوعفا
عن حاص لعفان كل من هو مثله ؛ وكذا لو أخرج واحد من النار ، ولم يحزموا
بمخروج المؤمنين من النار ، واختص غيلان بالقدر والمخرج من حيث إنه
قال يحوز أن لا يكون الامام قرشياً .

• - الترمذية : أصحاب أبي معاذ الثوري ، قالوا . الإيمان هو المعرفة والتعديق والمحبة والاخلاص والاقرار ؛ وترك كله أو بعضه كفر ، وليس بعضه إيمانا ولا بعضه ، وكل مصيبة لم يجمع على أنه كفر فصاحبه يقال فيه : إنه فسق وعصى ولا يقال إنه فاسق ، ومن ترك الصلاة مستحلا كفر ، وبنية القضاء لم يكفر ؛ ومن قتل نبيا أو لطمه كفر ، لأنه دليل لتكذيبه وبغضه ، وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالوا . السجود للصنم علامة الكفر . فهذا هي المرجحة الخالصة ، ومنهم من جمع اليه القدر كالعالمى وأبى ثمر ومحمد بن شبيب وغيلان .

الفرقة الخامسة : النجارية ، أصحاب محمد بن الحسين النجار ، هم موافقون لأهل السنة في خلق الافعال ، وأن الاستطاعة مع الفعل ، والعبد يكتب فعله ، والمعتزلة في نفي الصفات وحدوث الكلام . وفرقهم ثلاث .
الاولى : البرغوثية ، قالوا : كلام الله إذا قرئ عرض ، وإذا كتب فهو جسم الثانية : العفرانية ، قالوا : كلام الله غيره ، وكل ما هو غيره مخلوق ، ومن قال : كلام الله غير مخلوق فهو كافر .

الثالثة : المحتدركة ، استدركوها عليهم وقالوا إنه مخلوق مطلقا ، لكننا وافقنا الحنة والاجماع في نفيه وأولنا بما هذه حكايته ؛ وقالوا : أقوال مخالفينا كلها كذب ، حتى قولهم لا إله إلا الله

الفرقة السادسة : الجبرية ، والجبر اسناد فعل العبد إلى الله ، والجبرية متوسطة ، ثبت للعبد كعبا كالاشرية . وخالصة ، لاثبتته كالجهمية ، وهم أصحاب جهم بن صفوان ، قالوا . لا قدرة للعبد أصلا ، والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه ، وعلمه حادث لافي محل ، ولا يتصف بما يوصف به غيره كالعلم والقدرة والجنة والنار نعمتيان ، ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل

الفرقة السابعة: المشبهة ، شبهوا الله بالخلوقات وان اختلفوا في طريقه ،
فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كما تقدم ؛
ومنهم مشبهة الخشوية كضمرهم والهجيمي ، قالوا هو جسم من
الحم ودم ، وله الاعضاء حتى قال بعضهم . اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني
عما وراءه .

ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام وأقوالهم متعددة
غير أنها لا تنتهي الى من يعياً به فاقنصرنا على ما قاله زعيمهم: وهو أن الله على
العرش من جهة العلو ، ويمجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا أَيْلًا العرش
أم لا ؟ . وقال بعضهم : بل هو محاذ للعرش واختلف . أيبعد متناه ؟ أو غيره ؟
ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم ، ثم هل هو متناه من الجهات ؟ أو من
جهة تحت ؟ ، أولاً ؟ وتحمل الحوادث في ذاته ، وزعموا أنه إنما يقدر عليها دون
الخارجة عن ذاته ؛ ويجب أن يكون أول خلقه حياً ، يصبح منه الاستدلال ؛ والنسبة
والرسالة صفتان سوى الرحي والمعجزة والعصمة ؛ وصاحبها رسول ، ويجب
على الله إرساله لا غير ، وهو حينئذ مرسل ، وكل مرسل رسول بلا عكس ، ويمجوز
عزله دون الرسول ، وليس من الحكمة رسول واحد ، وجوزوا إمامين كلي
ومعاوية ، إلا أن إمامة على وفق السنة ، بخلاف معاوية ، لكن يجب طاعة
وعيته له ، والايمان قول القدر في الأزل : بلى ، وهو باق في الكل إلا المرتدين
وايمان المنافق كايان الانبياء ، والكلمتان ليستا بايمان الا بعد الردة
فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
كلهم في النار

وأما الفرقة الناجية المستنناة: الذين قال فيهم « هم الذين على ما أنا عليه
وأصحابي » فهم الاشاعرة والمكلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة

ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء ، وقد أجمعوا على حدوث العالم ، ووجود
البارئ تعالى ، وأنه لا خالق سواه ، وأنه قديم ، متصف بالعلم والقدرة وسائر
صفات الجلال ، لا شبهة له ولا ضد ولا ند ، ولا يحل في شيء ، ولا يقوم بذاته
حادث ، ليس في حيز ولا جهة ، ولا يصح عليه الحركة والانتقال ، ولا الجهل ولا
الكذب ، ولا شيء من صفات النقص ؛ مرئى للمؤمنين في الآخرة ، ماشاء الله كان
ومالم يشأ لم يكن ، غنى لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء ، أن أثاب فبفضله ،
وأن عاقب فبعدله ، لا غرض لفعله ، ولا حاكم سواه ، لا يوصف فيما يفعل أو
يحكم بجمود ولا ظلم ، وهو غير متبعض ، ولا له حد ولا نهاية ، وله الزيادة والنقصان
في مخلوقاته ، والمعاد حق ، وكذا المجازاة والمحاسبة ، والصراط والميزان ، وخلق
الجنة والنار ، وخلود أهل الجنة فيها والكفار في النار ؛ ويجوز العفو ، والشفاعة
حق ، وبمئة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد ، وأهل بيعة الرضوان
وأهل بدر من أهل الجنة ؛ والامام يجب نصبه على المكلفين ، والامام الحق
بعد رسول الله أبوبكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، والافضلية بهذا الترتيب . ولا
نكفر أحدا من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم ، أو شرك أو
إنكار للنبوّة ، أو ما علم بحيثه عليه السلام به ضرورة ، أو لجمع عليه كاستحلال
الحرمات ، وأما ما عدها قائلون به مبتدع غير كافر . وللفقهاء في معاملتهم
خلاف هو خادج عن فننا هذا .

وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ؛ ونسأل الله تعالى أن يثبت
قلوبنا على دينه ، ولا يزيغه بعد الهداية ، ويمصنمنا عن الغواية ، ويوقننا للاقتداء
برسول الله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ، ويعقو عن طغيان القلم ، ومالا يخلو
عنه البشر من المهل والزلل ، وأن يعاملنا بفضله ورحمته ، إنه هو الغفور الرحيم .

الفهارس

- الموقف الأول في المقدمات وفيه مرادف ٧ - ٤٠
- المرصد الأول فيما يجب تقديمه في كل علم وفيه مقاصد ٧ - ٩
- المقصد الأول في تعريف علم الكلام ٧
- الثاني في موضوع ٧
- الثالث في فائدة ٨
- الرابع في مرتبة ٧
- الخامس في مسائل ٧
- السادس في تسميته ٧
- المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه ثلاثة مذاهب ٩ - ١١
- الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد ١١ - ١٤
- المقصد الأول في تقسيم العلم الى تصور وتصديق ١١
- الثاني في تقسيم العلم الحادث الى ضرورى ومكتسب ١١
- الثالث في تقسيم التصور والتصديق الى ضرورى ونظرى ١٢
- الرابع في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسألة ١١
- المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية وأنها تنقسم الى ١٤ - ٢١ {
الوجدانيات والحسيات والبدييات والناس فيها فرق أربع
- الفرقة الأولى المعترفون بالحسيات والبدييات ١٤
- الثانية القادحون في الحسيات فقط ١١
- الثالثة ١٦
- الرابعة المنكرون لهما جميعا ٢٠
- المرصد الخامس في النظر وفيه مقاصد ٢١ - ٣٤
- المقصد الأول في تعريفه ٢١
- الثاني النظر ينقسم الى صحيح وفاسد ٢٢

- المقصد الثالث النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور ٢٣
- » الرابع في كيفية افادة النظر العلم ٢٧
- » الخامس في شرط النظر ٢٨
- » السادس في معرفة الله تعالى ٠٠
- » السابع في الخلاف في أول واجب على المكلف ٣٢
- » الثامن في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل ؟ ٣٣
- » التاسع : في شرط افادة النظر العلم - عند ابن سينا ٠٠
- » العاشر : الخلاف في أن العلم بدلالة الدليل يغير العلم بالملل ٣٤ ؟
- المرصد السادس في الطريق وفيه مقاصد ٣٤ - ٤٠
- المقصد الأول في تحديده وتقسيمه ٣٤
- » الثاني في معرفة المعروف قبل تعريفه . والتعريف بالمثال واللفظي ٣٥
- » الثالث في الاستدلال بالقياس ، والاستقراء ، والتمثيل ٠٠
- » الرابع في أن صور القياس خمس ٣٦
- » الخامس في ذكر طريقتين ضعيفتين للقياس ٣٧
- » السادس في المقدمات القطعية والظنية ٣٨
- » السابع في تقسيم الدليل الى عقلي ونقل ومركب منهما ٣٩
- » الثامن في افادة الدلائل التولية اليقين . ٤٠

الموقف الثاني في الأمور العامة وفيه مقدمة ومراسد ٤١ - ٩٥

- ٤١ المقدمة في تقسيم المعلومات
- ٤٣ - ٥٩ المرصد الأول في الوجود والعدم وفيه مقاصد
- ٤٣ المقصد الأول في تعريف الوجود
- ٤٦ الثاني في أنه مشترك
- ٤٨ الثالث في أنعزائد على الماهية أو نفسها أوجزوها
- ٥٢ الرابع في الوجود الذهني
- ٥٣ الخامس في تمايز المعدومات
- ٥٥ السادس في شيئية المعدوم
- ٥٧ السابع في المذاهب في الحال
- ٥٩ - ٦٨ المرصد الثاني في الماهية وفيه مقاصد
- ٥٩ المقصد الأول في تميز الماهية عما عداها
- ٦٠ الثاني في اعتبار الماهية بالقياس الى عوارضها
- ٥٥ الثالث في رأى افلاطون في وجود مجرد أزلى (عالم المثل)
- ٦١ الرابع في تقسيم الماهية الى بسيطة ومركبة
- ٥٥ الخامس في تقسيم الاجزاء للماهية المركبة
- ٦٢ السادس في أن الماهيات مجعولة أم لا
- ٦٣ السابع المركب إما ذات وإما صفة
- ٥٥ الثامن في تركيب الماهية
- ٦٤ التاسع في احتياج أجزاء الماهية المركبة بعضها الى بعض
- ٥٥ العاشر في تركيب الماهية من الجنس والفصل وكون الفصل علة
- ٦٥ الحادى عشر في أن الماهية تقبل الشركة دون التعين
- ٦٧ الثاني عشر في أن التعين إن علل بالماهية انحصر نوعها في الشخص

- المرصد الثالث في الرجوب والإمكان والامتناع وفيه مقاصد ٦٨ — ٧٨
- ٦٨ المقصد الأول في أن تصوراتها ضرورية
- ٦٨ » الثاني في أن هذه الأمور اعتبارية
- ٧٠ » الثالث في أبحاث الواجب لذاته
- ٧١ » الرابع في أبحاث الممكن لذاته
- ٧٤ » الخامس في أبحاث القديم
- ٧٦ » السادس في أبحاث الحوادث
- ٧٨ — ٨٤ المرصد الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مقاصد
- ٧٨ المقصد الأول في أن الوحدة تساقق الوجود
- ... » الثاني في الخلاف في وجودهما
- ٧٩ » الثالث في أن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية
- ... » الرابع في أن مراتب الأعداد أنواع متخالفة بالماهية
- ... » الخامس في أقسام الواحد
- ٨٠ » السادس في أنواع الوحدة
- ... » السابع الاثنان هما الغيران
- ٨١ » الثامن الاثنان لا يتحدان
- ... » التاسع الاثنان عند أهل الحق ثلاثة أقسام
- ٨٣ » العاشر المتماثلان لا يجتمعان
- ... » الحادى عشر المتقابلان عند الحكماء
- ٨٥ — ٩٥ المرصد الخامس في العلة والمعلول وفيه مقاصد
- ٨٥ المقصد الأول في أقسام العلة
- ٨٦ » الثاني الواحد بالشخص لا يعطل بعلمتين مستعملتين
- ... » الثالث في استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط

- المقصد الرابع البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً عند الحكم. ٨٧
- » الخامس القوة الجمالية لا تفيد أثراً غير متناه عند الحكم. ٨٨
- » السادس المورد وكونه متمتعاً ٨٩
- » السابع في وجوب وجود العلة مع المعلول ٩٠
- » الثامن في التسلسل وكونه محالاً ٩١
- » التاسع في الفرق بين جزء العلة وشرطها ٩٢
- » العاشر في بيان العلة والمعلول عند مثبتى الأحوال وفيه مسائل ٩٣
- المسألة الأولى : في تعريف العلة والمعلول ٩٤
- » الثانية : في أن حكم العلة لا يتعدى محلها ٩٥
- » الثالثة : في أن العلة وجودية باتفاقهم ٩٦
- » الرابعة : في إطراد العلة العقلية وانعكاسها ٩٧
- » الخامسة : في أن إيجاب العلة لمعلولها ليس بشرط إنفاقاً ٩٨
- » السادسة : هل يثبت حكمان مختلفان بعلّة واحدة ٩٩
- » السابعة : هل يثبت حكم واحد بعلتين ٩٩
- » الثامنة : في الفرق بين العلة والشرط ٩٥

الموقف الثالث في الأعراض. وفيه مقدمة ومراسد ٩٦-١٨١

٩٦ المقدمة في تقسيم الصفات

١٠٤ — ٩٦ المرصد الأول في أبحاث العرض الكلية ، وفيه مقاصد

٩٦ المقصد الأول : في تعريف العرض

٩٧ » الثاني : في أقسام العرض عند المتكلمين

» الثالث : في أقسام العرض عند الحكماء (الكلام على المقولات) ...

٩٩ » الرابع : في إثبات العرض

١٠٠ » الخامس : لا ينتقل العرض من محل إلى محل

» السادس : لا يقوم العرض بالعرض ...

١٠١ » السابع : لا يبق العرض زمانين عند الأشعرى

١٠٣ » الثامن : لا يقوم العرض بمحلين

١٠٤ — ١٢٠ المرصد الثاني في الكم ، وفيه مقاصد

١٠٤ المقصد الأول : في خواص الكم

١٠٥ » الثاني : في أقسام الكم بالذات

» الثالث : في بيان الأبعاد الثلاثة ...

١٠٦ » الرابع : في أقسام الكم بالعرض

» الخامس : في رأى المتكلمين والحكماء في العدد ...

١٠٧ » السادس : في رأى المتكلمين والحكماء في المقدار

١٠٨ » السابع : في رأى المتكلمين والحكماء في الزمان

١١٠ » الثامن : في حقيقة الزمان ، وفيه مذاهب :

١١٣ » التاسع : في حقيقة المكان وفيه احتمالات وفروع

١٢٠ — ١٦١ المرصد الثالث في الكيفيات وفيه مقدمة وفصول

١٢٠ المقدمة في تعريف الكيف وأقسامه

- الفصل الأول في الكيفيات المحسوسة وأنواعها خمسة ١٢٢ — ١٣٩
- النوع الأول الملبوسات ، وفيه مقاصد ١٢٢ — ١٣١
- المقصد الأول : في الحرارة وفيها مباحث ١٢٢
- الثاني : في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث ١٢٤
- الثالث : في الاعتماد ، وفيه مباحث ١٢٥
- الرابع : في تعريف الصلابة واللين ١٣١
- الخامس : في تعريف الملاسة والخشونة ...
- النوع الثاني المبصرات وهي الألوان والأضواء ١٣١ — ١٣٥
- القسم الأول : في الألوان وفيه مقاصد ١٣١ — ١٣٣
- المقصد الأول : في وجود اللون وسببه ١٣١
- الثاني : الضوء شرط وجود اللون أو رؤيته ؟ ١٣٢
- الثالث : في أن الظلمة عدم الضوء ١٣٣
- القسم الثاني : في الأضواء وفيه مقاصد ١٣٣ — ١٣٥
- المقصد الأول : في أن الضوء أجسام صفار ووجه بطلانه ١٣٣
- الثاني : في مراتب الضوء ١٣٥
- الثالث : هل يتكيف الهواء بالضوء ؟ ...
- الرابع : في لازم الضوء (الشعاع والبريق) ...
- النوع الثالث : المسموعات وهي الأصوات والحروف ١٣٥ — ١٣٨
- القسم الأول : في الصرر وفيه مقاصد ١٣٧ — ١٣٥
- المقصد الأول : في الفرق بين ماهية الصوت وسببه ١٣٥
- الثاني : في أن الصوت كيفية قائمة بالهواء ١٦٣
- الثالث : الصوت موجود في الخارج ...
- الرابع : في صدى الصوت ...

- القسم الثاني : في الحروف وفيه مقاصد ١٣٧ — ١٣٩
- المقصد الأول : في تعريف الحرف ١٣٧
- د الثاني : في أقسام الحروف ...
- د الثالث : هل يمكن الإبتداء بالساكن ؟ ...
- د الرابع : هل يمكن الجمع بين الساكنين ؟ ...
- النوع الرابع المنذوقات وهي الطعوم وفيها مقصدان ١٣٨ — ١٣٩
- المقصد الأول : في أصول المنذوقات (بساطتها) ١٣٨
- د الثاني : في فروع المنذوقات (مركباتها) ...
- النوع الخامس في المشعومات وأسمائها ١٣٩
- الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية وهي أنواع ١٣٩ — ١٦٠
- النوع الأول : الحياة وفيها مقاصد ١٣٩ — ١٤٠
- المقصد الأول : في تعريفها . ١٣٩
- د الثاني : في شروطها . ١٤٠
- د الثالث : في تعريف الموت
- النوع الثاني : العلم وفيه مقاصد ١٤٠ — ١٤٨
- المقصد الأول : في تعريف العلم . ١٤٠
- د الثاني : في تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين وفيه مذاهب ١٤١
- د الثالث : في الجهل المركب وحقيقته ١٤٢
- د الرابع : في الجهل البسيط والسهو والغفلة والذهول والنسيان ١٤٣
- د الخامس : إدراكات الحواس علم أم لا ؟ ...
- د السادس : في تمايز الصور العقلية عن الخارجية (عند الحكماء) ١٤٣
- د السابع : في تقسيم العلم الى تفصيلي وإجمالي ١٤٤
- د الثامن : في علم الشيء بالفعل والقوة (لبعض المتكلمين) ١٤٥

- المقصد التاسع : فى تقسيم العلم إلى فعلى وانفعالى ١٤٥
- » العاشر فى مراتب العقل عند الحكماء ...
- » الحادى عشر : فى تفسير العقل الذى هو مناط التكليف ١٤٦
- » الثانى عشر : فى نسبة العلين إذا تعلقا بمعلومين أو بمعلوم ...
- » الثالث عشر : فى انقلاب العلم الضرورى نظريا والعكس ...
- » الرابع عشر : فى استناد العلم الضرورى الى النظرى ١٤٧
- » الخامس عشر : فى إثبات علم بلا معلوم ونفيه ...
- » السادس عشر : فى بيان حل العلم للحادث ١٤٨
- النوع الثالث : الإرادة وفيه مقاصد ١٤٨ — ١٥٠
- المقصد الأول : فى تعريف الإرادة ١٤٨
- » الثانى : فى بيان إيجاب الإرادة للمراد ..
- » الثالث : اعتقاد النفع أو ميل يتبعه شرط للإرادة أم لا ١٤٩
- » الرابع : مغايرة الإرادة للشهوة ...
- » الخامس : مغايرة الإرادة للتمنى ...
- » السادس : فى استلزام إرادة الشيء كراهة ضده وعدمه ...
- » السابع : فى إفادة الإرادة صفة لمتعلقها ١٥٠
- النوع الرابع : القدرة وفيه مقاصد ١٥٠ — ١٥٧
- المقصد الأول : فى تعريف القدرة ١٥٠
- » الثانى : هل يجوز مقدور بين قادرين ؟ ١٥١
- » الثالث : رأى بشر وضرار وهشام فى معنى القدرة ...
- » الرابع : فى طريق إثبات القدرة ١٥١
- » الخامس : القدرة حال الفعل أو قبله ...
- » السادس : الممنوع عن الفعل قادر عليه ؟ ١٥٣

- المقصد السابع : في مورد تعلق القدرة ١٥٣
- د الثامن : في معنى العجز ١٥٤
- ... التاسع : المقدور تبع للعلم أو الإرادة؟
- ... العاشر : هل النوم ضد للقدرة ؟ ١٥٥
- د الحادى عشر : القدرة المحركة بمنة ويسرة تندر على التصعيد ؟ ١٥٦
- ... الثانى عشر : القدرة مغايرة للزجاج
- د الثالث عشر : في تعريف الخالق وتقسيمه ١٥٧
- النوع الخامس : بقية الكيفيات النفسانية وفيه مقصدان ١٥٨ — ١٦٠
- المقصد الأول : في تعريف اللذة والألم ١٥٨
- د الثانى : في تعريف الصحة والمرض ١٥٩
- الفصل الثالث : في الكيفيات المخنصة بالكميات وفيه مقصدان ١٦٠ — ١٦١
- المقصد الأول : في عروض الكيفيات للكم وحدها أو مع شئ آخر ١٦٠
- د الثانى في تعريف الاشكال الهندسية
- ... الفصل الرابع : في الكيفيات الاستعدادية ١٦١
- المرصد الرابع : في النسب وفيه مقدمة وفصلان ١٦١ — ١٧٧
- المقدمة في إثبات المقولات النسبية وإنكارها ١٦١
- الفصل الاول : في مباحث المتكلمين في الالوان وفيه مقاصد ١٦٢ — ١٦٧
- المقصد الاول : في اعتراف المتكلمين بالالوان أو الكائنية ١٦٢
- د الثانى : في أنواع الكون الاربعة
- ... الثالث : في وجود الكون وأنواعه ١٦٣
- د الرابع : فيما اختلف في كونه متحركا
- ... الخامس : في وجود الجوهر الفرد ١٦٤
- د السادس : في تضاد الالوان واختلافها ١٦٥

- المقصد السابع : في اختلافات للمعتزلة على أصولهم (في أحكام الكون) ١٦٦
- الفصل الثاني : في مباحث الاثني عشر عند الحكماء وفيه مقاصد ١٦٧ — ١٧٧
- المقصد الاول : في تعريف الحركة ١٦٧
- الثاني : الحركة تقال لمعنيين ١٦٨
- الثالث : فيما يقع فيه الحركة من المقولات ...
- الرابع : في علة الحركة الطبيعية ١٧١
- الخامس : في أن الحركة تقتضي أموراً ستة ...
- السادس : في وحدات الحركة ١٧٢
- السابع : في تقسيم الحركات إلى متضادة وغير متضادة ١٧٣
- الثامن : في سبب تضاد الحركات (المبدأ والمنتهى) ...
- التاسع : الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض ١٧٤
- العاشر : في ما يبرصف بالحركة ١٧٥
- الحادي عشر : في تقسيم الحركة إلى سريعة وبطيئة وسببهما ...
- الثاني عشر : علة البطء عند الحكماء ١٧٦
- الثالث عشر : الخلاف في حصول السكون بين حركتين مستقيمتين ...
- المقصد الخامس في الاضافة وفيه مقاصد ١٧٧ — ١٨١
- المقصد الاول : في تعريف الابوة ١٧٧
- الثاني : في خواص المضاف ١٧٨
- الثالث : في عدم استقلال الاضافة بالوجود ...
- الرابع : في تقسيمات تلحق الاضافة ١٧٩
- الخامس : في الترتيب والتأخر وأوجه التقدم عند الحكماء والمتكلمين ١٧٩

- الموقف الرابع فى الجواهر وفيه مقدمة ومراسد ١٨٢ - ٢١٥
- المقدمة فى تقسيم الجواهر ١٨٢
- المرصد الاول فى الجسم وفيه فصول ١٨٣ - ٢٤٤
- الفصل الاول فى حقيقة الجسم وأجزائه وفيه مقاصد ١٨٣ - ١٩٩
- المقصد الاول : فى حد الجسم ١٨٣
- د الثانى : ليس الجسم بمجوع أعراض مجتمعة ١٨٥
- د الثالث : فى قبول الجسم البسيط للقسم ١٨٦
- د الرابع : فى حجة المتكلمين على تركيب الجسم من أجزاء بالفعل متناهية... ١٨٦
- د الخامس : فى حجة الحكماء على تركيب الجسم من أجزاء بالقوة غير متناهية ١٨٩
- د السادس : فى تحرير مذهب الحكماء ١٩٣
- د السابع : فى دليل الحكماء على إثبات الهيولى والصورة ٢٠٠
- د الثامن : فى تفريعات للحكماء على الهيولى ١٩٥
- الفصل الثانى فى أقسام الجسم وأحكام كل منها وفيه مقدمة وأقسام ١٩٩ - ٢٢٩
- المقدمة : فى تقسيم الجسم إلى مركب وبسيط ١٩٩
- القسم الاول : فى الأفلاك وفيه مقاصد ٢٠٠ - ٢١٣
- المقصد الاول : زعم الحكماء أن الأفلاك تسعة ٢٠٠
- د الثانى : فى المحدد وأحكامه ٢٠١
- د الثالث : فى فلك الثوابت ٢٠٧
- د الرابع : فى فلك الشمس ٢٠٩
- د الخامس : فى أفلاك القمر ٢٠٠
- د السادس : فى أفلاك الخمسة الباقية ٢١١
- القسم الثانى فى الكواكب وفيه مقاصد ٢١٣ - ٢١٥
- المقصد الاول : فى الهلال والبدن ٢١٣

- المقصد الثاني : في خسوف القمر ٢١٣
- » الثالث : في كسوف الشمس ٠٠٠
- » الرابع : في محو القمر وفيه آراء ٢١٤
- » الخامس : في المجرة ٢١٥
- القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد ٢٢٤ — ٢١٥
- المقصد الأول : المتأخرون على أن العناصر أربعة أقسام ٢١٥
- » الثاني : في أن الأرض كرية ٢١٧
- » الثالث : في أن الماء كرى ٢١٨
- » الرابع : الأرض في وسط الكل ٠٠٠
- » الخامس : ليس للأرض عند الأفلاك قدر محسوس ٠٠٠
- » السادس : الأرض ساكنة أو هالوية إلى أسفل أبدا ٢١٩
- » السابع : في الكلام على خط الاستواء وسبب اختلاف الملوان ٢٢٠
- » الثامن : سبب الصبح كرة البخار تنكف بالضوء ٢٢١
- » التاسع : في الأرض تلال ووهاد لأسباب خارجية ٠٠٠
- » العاشر : في سبب تكون الجبال ٢٢٢
- » الحادى عشر : أن العناصر الأربعة تقبل الكون والفساد ٠٠٠
- » الثاني عشر : العناصر الأربعة أركان للمركبات ٢٢٣
- » الثالث عشر : طبقات العناصر سبع ٢٢٤
- القسم الرابع في المركبات التى لها مزاج . وفيه فصول ثلاثة ٢٢٤ — ٢٢٢
- الفصل الأول : في المزاج ، وفيه مقاصد ٢٢٨ — ٢٢٤
- المقصد الأول : في حد المزاج ٢٢٤
- » الثاني : في أقسام المزاج ٢٢٦
- الفصل الثاني : في المعادن وهو قسمان ٢٢٨

- الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة أقسام ٢٢٩
- المقدمة : في تعريف النفس ٠٠٠
- القسم الأول : في النفس النباتية ٢٣٠
- د الثاني : في النفس الحيوانية وهو أنواع ٢٣٥
- د الثالث : في النفس الإنسانية ١٤١
- د الخامس : في المركبات التي لا مزاج لها ٢٤٢ — ٢٤٤
- المرصد الثاني في عراض الأجسام وفيه مقاصد ٢٥٦ — ٢٤٤
- المقصد الأول : في أن الأجسام محدثة ٢٤٤
- د الثاني : في صحة فناء العالم ٢٥٠
- د الثالث : الأجسام باقية خلافاً للنظام ٠٠٠
- د الرابع : الجواهر يتمتع عليها التداخل ٢٥١
- د الخامس : وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان ٠٠٠
- د السادس : الجسم هل يخلو عن العرض وضده ؟ ٢٥٢
- د السابع : الأبعاد متناهية سواء كانت في ملاء أو خلاء ٢٥٣
- د الثامن : قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم ٢٥٦
- المرصد الثالث في النفس وفيه مقاصد ٢٥٧ — ٢٦١
- المقصد الأول : في النفوس الفلكية ٢٥٧
- د الثاني : في أن النفوس الإنسانية مجردة ليست جسمانية ولا جسماً ٢٥٨
- د الثالث : في أن النفس الناطقة حادثة ٢٦٠
- د الرابع : تعلق النفس بالبدن وتعلق العاشر بالمعشوق ٢٦١
- المرصد الرابع في العقل وفيه مقاصد ٢٦٢ — ٢٦٥
- المقصد الأول : في إثبات العقل ٢٦٢
- د الثاني : في ترتيب الموجودات على رأى الحكماء ٢٦٣
- د الثالث : في أحكام العقول وهي سبعة ٠٠٠

- الموقف الخامس في الإلهيات وفيه سبعة مراصد ٢٦٦-٢٣٩
- المرصد الأول: في الذات وفيه مقاصد ٢٦٦ - ٢٧٠
- المقصد الأول: في إثبات الصانع وفيه مسالك ٢٦٦
- » الثاني: في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر النوات ٢٦٩
- » الثالث: في أن وجوده نفس ماهيته أو زائد ٢٧٠
- المرصد الثاني: في تنزيهه وفيه مقاصد ٢٧٠ - ٢٧٨
- المقصد الأول: في أنه تعالى ليس في جهة ولا مكان ٢٧٠
- » الثاني: في أنه تعالى ليس بجسم ٢٧٣
- » الثالث: في أنه تعالى ليس جوهرًا ولا عرضًا ...
- » الرابع: في أنه تعالى ليس في زمان ٢٧٤
- » الخامس: في أنه تعالى لا يتحد بغيره ...
- » السادس: في أنه تعالى يتمتع أن يقوم بذاته حادث ٢٧٥
- » السابع: في أنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة ٢٧٧
- المرصد الثالث: في توحيده تعالى وهو مقصد واحد ٢٧٨
- المرصد الرابع: في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ٢٧٩-٢٦٩
- المقصد الأول: في إثبات الصفات على وجه عام ٢٧٩
- » الثاني: في قدرته تعالى وفيه بحثان الأول في إثبات القدرة ٢٨١
- الثاني في عموم القدرة ٢٨٣
- » الثالث: في علمه تعالى وفيه بحثان الأول في إثبات العلم ٢٨٥
- الثاني في عموم العلم ٢٨٧
- » الرابع: في أنه تعالى حي ٢٩٠
- » الخامس: في أنه تعالى مريد وفيه بحثان الأول في إثبات الإرادة ٢٩١
- الثاني في قدم الإرادة ...
- » السادس: في أنه تعالى سميع بصير ٢٩٢

- ٢٩٣ المقصد السابع : فى أنه تعالى متكلم
- ٢٩٦ د الثامن : فى صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل
- ٣١١ — ٢٩٩ المرصد الخامس : فيما يجوز عليه تعالى وفيه مقصدان
- ٢٩٩ المقصد الاول : فى الرؤية وفيه ثلاث مقامات
- ... الاول فى صحتها
- ٣٠٥ الثانى فى وقوعها
- ٣٠٧ الثالث فى شبه المنكرين وردها
- ٣١٠ المقصد الثانى : فى العلم بحقيقة الله وفيه مقامان الاول الوقوع
- ٣١١ الثانى الجواز
- ٣٣٢ — ٣١١ المرصد السادس : فى أفعاله تعالى ، وفيه مقاصد
- ٣١١ المقصد الاول : فى أفعال العباد الاختيارية
- ٣١٦ د الثانى : فى التوليد وفروعه
- ٣١٩ د الثالث : فى البحث عن أمور صرح بها القرآن وأولها المعتزلة
- ٣٢٠ د الرابع : فى أنه تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون
- ٣٢٣ د الخامس : فى الحسن والقبح
- ٣٢٨ د السادس : أجمعت الامة على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
- ٣٣٠ د السابع : فى التكليف بما لا يطاق
- ٣٣١ د الثامن : فى أن أفعال الله تعالى ليست معلة بالانغراض
- ٣٣٣ — ٣٣٦ المرصد السابع : فى أسماء الله تعالى وفيه مقاصد
- ٣٣٣ المقصد الاول : الإسم غير التسمية
- ... الثانى : فى أقسام الإسم
- ... الثالث : تسميته تعالى بالأسماء توقيفية

- الموقف السادس فى السمعيات وفيه مراصد ٣٣٧ - ٤٣٠
- المرصد الأول: فى الثبوت وفيه مقاصد ٣٣٧ - ٣٧٠
- المقصد الأول: فى معنى النبي ٣٣٧
- الثانى: فى حقيقة المعجزة وفيه مباحث ٣٣٩
- الثالث: فى إمكان البعثة ٣٤٢
- الرابع: فى إثبات نبوة محمد ﷺ وفيه مسالك ٣٤٩
- الخامس: فى عصمة الأنبياء ورد الشبه الواردة فى قمصهم ٣٥٨
- السادس: فى حقيقة العصمة ٣٦٦
- السابع: فى عصمة الملائكة ...
- الثامن: فى تفضيل الأنبياء على الملائكة ٣٦٧
- التاسع: فى كرامات الأولياء ٣٧٠
- المرصد الثانى: فى المعاد وفيه مقاصد ٣٨٤ - ٣٧١
- المقصد الأول: فى إعادة المعلوم ٣٧١
- الثانى: فى حشر الأجساد ٣٧٢
- الثالث: فى حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد ٣٧٤
- الرابع: الجنة والنار هل هما مخلوقتان؟ ...
- الخامس: فى الكلام على الثواب والعقاب على أصل المعتزلة ٣٧٦
- السادس: فى تقرير مذهب أصحابنا فى الثواب والعقاب ٣٧٨
- السابع: فى الاحباط ٣٧٩
- الثامن: فى أن الله يعفو عن الكبائر ٣٨٠
- التاسع: فى شفاعة محمد ﷺ ...
- العاشر: فى التوبة، وفيه بحثان ...
- الحادى عشر: فى إحياء الموتى فى قبورهم ومسألة منكر ونكير لهم ٣٨٢
- وعذاب القبر للكافر والفاسق

- المقصد الثاني عشر: في الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب ٣٨٣
والخوض المورود وشهادة الأعضاء
- المرصد الثالث: في الأسماء والأحكام وفيه مقاصد ٣٨٤ — ٣٩٥
- المقصد الأول: في حقيقة الإيمان ٣٨٤
- الثنائي: في أن الإيمان هل يزيد وينقص؟ ٣٨٨
- الثالث: في الكفر ٠٠٠
- الرابع: في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ٣٨٩
- الخامس: في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا؟ ٣٩٢
- المرصد الرابع: في الإمامة ومباحثها ٣٩٥ — ٤١٤
- المقصد الأول: في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها أولاً ٣٩٥
- الثنائي: في شروط الإمامة ٣٩٨
- الثالث: فيما يثبت به الإمامة ٣٩٩
- الرابع: في الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ ٤٠٠
- الخامس: في أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ ٤٠٧
- السادس: في إمامة المفضول مع وجود الفاضل ٤١٢
- السابع: في أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدر فيه ٤١٣
- تذييل في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول ٤١٤
- الفرقة الأولى: المعتزلة، وهي عشرون فرقة ٤١٥
- الثانية: الشيعة، وهي اثنتان وعشرون فرقة ٤١٨
- الثالثة: الخوارج، وهم سبع فرق ٤٢٤
- الرابعة: المرجئة وهي خمس ٤٢٧
- الخامسة: النجارية، وهي ثلاث فرق ٤٢٨
- السادسة: الجبرية ٠٠٠
- السابعة: المشبهة ٤٢٩
- الناجية (الاشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة) ٠٠٠

ترجمة المؤلف

اسمه ونسبه : هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي الشيرازي
ويذكر أنه من نسل أبي بكر الصديق رضي الله عنه
لقبه : عضد الدين ، وقاضى القضاة ، وشيخ العلماء ، وشيخ الشافعية ببلاده
مولده : ولد بإيج من نواحي شيراز سنة ثمانين وستمائة ، وقيل بعد السبعائة
عليه : كان إماما في المعقولات ، محققا مدققا ، عارفا بالأصولين -- الكلام
وأصول الفقه -- والمعاني ، والبيان . والنحو ، مشاركا في الفقه والفنون
شيوخه : أخذ عن مشايخ عصره ، ولازم الشيخ زين الدين ، - أو - تاج
الدين الهندكي^(١) تلميذ القاضي ناصر الدين البضاوي
تلامذته : أنجب تلامذة أخذوا شهرة عظيمة في الآفاق منهم : الشمس
الكرماني ، والضياء العفني ، وسعد الدين التفتازاني
مؤلفاته : كتاب المواقف^(٢) في علم الكلام مطبوع
الجواهر مختصر المواقف د د د
العقائد العنصرية د د د
شرح مختصر ابن الحاجب أصول الفقه
كتاب الفوائد الغيائية المعاني والبيان
رسالة في علم الوضع مطبوع
د د أدب البحث والمناظرة د
صفاته : كان كريم النفس ، نافذ الكلمة ، كثير المال ، أكثر من الانعام على
طلبة العلم ، وإكرام الوافدين عليه
إقامته ومنصبه : كان أكثر إقامته أولا بمدينة سلطانية وفي عهد أبي سعيد
ولى قضاء المالک ثم انتقل إلى إيج واتخذها مقره الدائم
محتته ووفاته : وقع بينه وبين الأبهري منازعات وماجريات كثيرة أدت
إلى غضب صاحب كرماني عليه ، فحبسه بقلعة دريتمان ، وبقي مسجوناً بها
إلى أن مات سنة ست وخمسين وسبعائة

(١) الخلاف في التسمية والمسمى واحد (٢) آله لنيات الدين وزير خدابنده .

شروح على كتاب المواقف

- (١) شرح السيد الشريف على بن محمد الجرجاني ^(١) .
- (٢) د شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى ^(٢) .
- (٣) د سيف الدين الأبهري .
- (٤) د المولى علاء الدين على الطوسى ^(٣) .
- (٥) د المحقق المولى حيدر المروى . يقال : أقول:

حواشى على شرح السيد

- (١) حاشية للولى حسن جلبي بن محمد شاه القنارى ^(٤) .
- (٢) د للولى احمد بن سليمان بن كمال .
- (٣) د للقاضى شمس الدين محمد بن احمد البساطى .
- (٤) د للولى احمد بن عبد الأول القزوينى ^(٥) .
- (٥) د لسنان الدين يوسف المعروف بعجم سنان التبريزى .
- (٦) د للولى سنان باشا يوسف خضر .
- (٧) د للسيد محقق ميرزجان الشيرازى ^(٦) .
- (٨) د لعبد الحكيم السالكوتى اللاهورى ^(٧) .

(١) هو أودن شروحه ، وأحسنها إفادة ، وتعرض كثير لحل مفلماته ، وكشف معضلاته .

(٢) هو تليذ المصنف وأول من شرح الكتاب فيها تلم .

(٣) هو مختصر لكنته مشتمل على أبحاث كثيرة ..

(٤) هى لطيفة مفيدة وقال إنه أدرج فيها حواشى خواجه زاده وعليها تقرير لابن الحناى .

(٥) هى على الامور العامة .

(٦) هى الى تمام الامور العامة ونبتذ فى الاعراض .

(٧) هى إلى المقصد السادس — فى سكون الارض — من القسم الثالث فى العناصر من الموقف

الرابع فى الجواهر .

- ١ — على شرح السيد للبولى اسماعيل — قره كمال —
- ٢ — — — — مصطفى بن يوسف — خواجه زاده ^(١)
- ٣ — — — — لطف الله بن حسن التوقاى المقتول ^(٢)
- ٤ — — — — محمد شاه بن على الفناى
- ٥ — — — — محمد بن أحمد حافظ عجم ^(٣)
- ٦ — — — — محى الدين محمد بن الخطيب ^(٤)
- ٧ — — — — سيد على العجمى
- ٨ — — — — فتح الله الشروانى ^(٥)
- ٩ — — — — مصلح الدين محمد بن صلاح الدين اللارى
- ١٠ — — — — محمد بن صارى كرز ^(٦)
- ١١ — — — — حسن بن عبد الصمد السمسونى ^(٧)
- ١٢ — — — — صالح بن جلال
- ١٣ — — — — عبد الرحمن بن صاحبلى أمير
- ١٤ — — — — يوسف بن حسين الكرملى ^(٨)
- ١٥ — — — — لابن المؤيد ^(٩)

(١) هى إلى أثناء مباحث الوجود وآخرها كلمة : لايم المقصود والمطلوب ونوفى !

(٢) هى على أوائله وأورد فيها لطائف وتحقيقات تعجب منها النظار .

(٣) هى على بعض مواضع من شرح المواقف .

(٤) هى على أوائله .

(٥) ككتب على الموقف الخامس فى الالهيات .

(٦) » » أوائله .

(٧) » » الموقف الخامس فى الالهيات .

(٨) » » السادس فى النبوات .

(٩) » » أوائل شرح المواقف .

- ١٦ — على شرح السيد للبولى الشيخ غرس الدين أحمد بن ابراهيم^(١)
 ١٧ — د د د د د لحسام الدين حسين بن عبد الرحمن^(٢)
 ١٨ — د د د د د لمحمد بن مبارك — حكيم شاه القزوينى —
 ١٩ — د د د د د لقوام الدين يوسف بن حسن^(٣)
 ٢٠ — د د د د د لأبى العقل الكازرونى
 ٢١ — د د د د د للفاضل مسعود الشروانى^(٤)
 ٢٢ — د د د د د لجلال الدين محمد بن أسعد الدوانى^(٥)
 ٢٣ — د د د د د لمولانا خضر شاه بن عبد اللطيف
 ٢٤ — د د د د د لمحمد زاهد بن محمد أسلم العلوى — ميرزاهند^(٦)
 رسالة فى الجواب عند سبع إشكالات على شرح المواقف
 للبولى مصلح الدين مصطفى القصطلانى .
 رسالة فى أسئلة عن مباحث الجواهر من شرح المواقف
 للبولى سيدى الحميدى
 رسالة فى الاجوبة عن إشكالات الحميدى
 لمولانا نور الدين يوسف — صارى كرز —
 وحاشية أولها أما بعد تقديم الحمد لمن اليه كل أرب الخ فهذه حواشى لا بد
 منها لكل من له طلب وأنها سميت بتاريخها تكملات الأدب .
 وفى آخرها : ألفناها بالحسن والنفع بين العالمين ثم أرخناها بالمحمد لله
 رب العالمين .

(١) كتب على الفلكيات

(٢) » » أوائله

(٣) » من مبحث الاغلاط الحسية حاشية مفيدة رتبها على مقدمة وفصلين وخاتمة

(٤) » على الموقف الخامس فى الالهيات حاشية مقبولة وخرج البيهقى أحاديثه

(٥) » على تعريف الكلام فقط

(٦) » على الموقف الثانى فى الامور العامة